

Министерство образования Российской Федерации
Российский государственный профессионально-педагогический
университет
Институт педагогической юриспруденции

А.Г. Кислов

**ОПРАВДАНИЕ ДЕТСТВА:
от нравов к праву**

Екатеринбург
2002

УДК 130.2
ББК Ю66
К 44

Кислов А.Г. Оправдание детства: от нравов к праву. Екатеринбург:
Изд-во Рос. гос. проф.-пед. ун.-та, 2002. 165 с.

ISBN 5–8050–0070–9

Проводится компаративистское исследование основных историко-культурных вариантов отношения взрослого социума к миру детства, построенное как экстраполяция философской традиции тео- и антроподицеи, выявляющее истоки и особенности этической (архаической) и правовой парадигм в педагогике.

Адресован педагогам, культурологам, философам, правоведам, теологам, всем, кто изучает эти науки или интересуется ими.

Научный редактор кандидат юридических наук Д.А. Ягофаров

Рецензенты: кафедра философии и культурологии Института по переподготовке и повышению квалификации преподавателей социально-гуманитарных дисциплин при Уральском государственном университете им. А.М. Горького; доктор философских наук, профессор, действительный член Академии гуманитарных наук Ю.Р. Вишневский (Уральский государственный технический университет)

ISBN 5–8050–0070–9

© Российский государственный
профессионально-педагогический
университет, 2002
© Кислов А.Г., 2002

Введение

Один из международных праздников, о котором, как и о многих других, вспоминают лишь накануне, а забывают на следующий день, называется Днем защиты детей. Необходимость и важность рассмотрения вопроса о защите детей диктует сама повседневность, которая, в свою очередь, опирается на многовековые и даже тысячелетние традиции и на новые тенденции развития культуры и цивилизации. Любая защита привлекает традиционные способы и методы, редкая защита обходит возможность воспользоваться новыми. Но у защиты могут быть задачи сиюминутные, разовые, а могут быть принципиальные и даже метафизические. Для решения сиюминутной задачи достаточно обратиться к тем способам, которые быстро приведут к результату – тоже сиюминутному, разовому, но иногда вполне достаточному. Так, например, защитить ребенка от давки в трамвае можно тем, что сойти с него вместе с ребенком. Защитить ребенка от брани соседей можно, например, угрозой штрафа. Защитить ребенка от извращенных родителей можно, лишив их родительских прав, и т.д.

Но как защитить ребенка от общего убеждения, что ему доверять можно меньше, чем взрослому? Что по-настоящему полноценный человек – взрослый? Что ребенка не стоит во всем воспринимать всерьез? Как его уберечь от последствий такого отношения, приводящего к тому, что сам ребенок начинает относиться к себе несерьезно, у него возникает комплекс неполноценности, с которым он входит во взрослую жизнь и проживает ее. Может быть, поэтому детство в течение последнего столетия уверенно перемещалось с тематической периферии в центр научного и философского внимания. Детство стало одной из современных научных и философских тем, ведущих к своеобразной мозаичной конфигурации научно-позитивного, философско-антропологического и социально-культурологического содержания как результата смысловой переклички науки, практики, эзотерики, повседневности, искусства, вымыслов, эпатажа.

Детство больше не воспринимается как только педагогическая, психологическая или физиологическая тема. Пространные или попутные педагогические экскурсии Платона, Аристотеля, Ж.-Ж. Руссо, И. Канта, Г. Гегеля, Ф. Ницше, М. Шелера и многих (так или иначе – всех!) других столпов мировой философии сегодня не выглядят случайными. Более того, они предстают как обязательные. Именно в этой связи С.И. Гессен назвал педагогику прикладной философией¹. Поспорить с ним можно лишь в одном – не только педагогика является прикладной философией. Любая сфера приложения человеческих усилий может дорасти до состояния, в котором она становится прикладной философией. С.И. Гессен лишь установил это в

¹ См.: Гессен С.И. Основы педагогики: Введение в прикладную философию. М., 1995.

отношении педагогики. Более чем через полвека после выхода его книги Международный философский конгресс «Пайдейя: философия в воспитании человечества» (Бостон, 1998) подтвердил ее философскую значимость.

Вместе с тем педагогика, доросшая до осознания себя прикладной философией, первичной проблемой устанавливает не содержание образования, не дидактические системы и не методики преподавания, а феномен детства во всей его неуместимости в дисциплинарные границы наук. Об этом ярко заявил уже в XIX в. К.Д. Ушинский. Эта же причина побудила советских ученых конституировать в 20-е гг. XX в. педологию, а немецких в это же время – педагогическую антропологию или антропологическую педагогику (в именовании различных авторов: О.Ф. Больнова, Г. Нооля, Г. Роота и др.), ставшую в одной из своих ветвей антипедагогикой (Е. Браунмюль, М. Винклер, Й. Элкерс, Г. Купффер, Т. Леман, Г. Шенебек и др.)². В России в последнее десятилетие также растет внимание к философии детства³.

Но философия выражает существенные социокультурные процессы. В последнее столетие происходит переоценка значения, природы, места детства в социуме. Меняется общественное и научное отношение к детству. Акцент на долговечности взрослых по отношению к ребенку и ребенка по отношению к взрослым сменяется правовой доминантой. Именно в нашу эпоху – 20 ноября 1989 г. – принята одобренная Генеральной Ассамблеей ООН международная Конвенция о правах ребенка. 18 августа 1994 г. вышел специальный Указ Президента Российской Федерации «О президентской программе “Дети России”», 24 июля 1998 г. принят Федеральный закон «Об основных гарантиях прав ребенка в Российской Федерации». Только террористические акты в Нью-Йорке 11 сентября 2001 г. стали причиной переноса Международного форума, посвященного проблемам детей, на который должны были съехаться руководители более 70 стран мира. И символично, что детство, будучи метафорой всякого кануна, приковывает к себе философский исследовательский интерес в начале нового тысячелетия. Для России начало нового тысячелетия сопряжено с очередной попыткой преодоления правового нигилизма. Философия права, учитывающая богатейший опыт Европы и весомое социокультурное своеобразие, уникальность российских реалий, требует культурологического и антропологического расширения и углубления.

Практическое оправдание реализует социальное и экзистенциальное приятие, проявляющееся в признании, примирении, смирении, допущении. Оно противоположно различным формам негации и обеспечивает стабильность культуры. Практическое оправдание констатируется средствами морали и права, но развернутое теоретическое выражение оно получает в особом способе рефлексии оснований социального и экзистенциального приятия – в

² См.: Огурцов А.П. Постмодернистский образ человека и педагогика// Человек. 2001. № 3, 4.

³ См., напр., публикацию материалов международных конференций по философии детства, ежегодно проходящих, начиная с 1990 г., на факультете философии человека Санкт-Петербургского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена.

философском оправдании. Оправдание – тот испытанный историей философии способ постижения, который позволяет не только выразить всегда субъективные социокультурные смыслы, соотносимые с феноменом и приведшие к их закреплению в нравственных максимах и юридических определениях. Оправдание позволяет не только дать по возможности объективное (субъективно как бы равнодушное) объяснение феномену, но и заявить о субъективной готовности человека, общества, культуры принять, допустить, смириться, признать феномен. В оправдании человек сознательно отходит от субъективно желаемого, должного, идеального, но при этом он не стремится избавиться от своей субъективности. Его субъективность получает другое направление – от стремления сообразовать феномен с идеалом к стремлению найти ответы не в идеале, не в должном и желаемом, а в том, что его удерживает в этой, пусть даже далекой от идеалов, жизни. Оправдание идет дальше и глубже моралистики с ее различением сущего и должного. Оно возможно там, где нет ни понимания, ни ясности, а есть всего лишь готовность человека оставить все так, как есть. Даже если это ему не по нраву. Через оправдание человек выходит в сферу, названную Ф. Ницше «по ту сторону добра и зла», и тем самым снимает с бытия, с феномена свои обвинения, не выносит их бытию, феномену. Оправдание позволяет человеку жить даже вопреки всей неудовлетворенности жизнью.

Между тем именно неудовлетворенность детством как особым состоянием человека вызывает возникновение огромных воспитательных, в том числе профессионально-педагогических, издержек, борьбе с которыми посвящают свои жизни не только профессиональные оппоненты, но и те, кого ими наградили их воспитатели и учителя. Детство, прежде чем стать точкой приложения педагогических усилий, обремененных небесспорными идеалами взрослых, нуждается в оправдании, и осуществить его может только философия. Поскольку идеалы взрослых существенным образом обусловлены определенной культурой и составляют духовное ядро этой культуры, постольку становится необходимым и специально до сих пор не предпринимавшийся философский анализ оправдания детства в контексте культуры, в контексте определенных культур. Таким образом, целью исследования стал сравнительный философский анализ оправдания детства как выражения позитивного мировоззренческого отношения культур к подрастающему поколению в единстве его практической и методологически отрефлексированной, теоретически эксплицированной и методически оснащенной составляющих.

Подтверждение общественного интереса к избранному нами ракурсу рассмотрения проблемы детства можно найти в ряде многочисленных публикаций философов, культурологов, педагогов, психологов. Эпохальными в науке о детстве XX в. стали работы С.И. Гессена, поднявшего науку о детстве до философского уровня своего времени, В.В. Зеньковского, соединившего православно-христианский взгляд на детство с достижениями научной

психологии, Ф. Арьеса, обратившего внимание всего научного сообщества на своеобразие отношения к детству в средневековой Европе, В. Йегера, систематизировавшего взгляды на детство античных философов, О. Больнова, Г. Нооля, Г. Роота, превративших педагогическую антропологию в полновесную самостоятельную комплексную науку. Требуют своего дальнейшего философского осмысления работы отечественных и зарубежных психологов и педагогов. Заметную роль в становлении отечественной философии детства сыграл Г.П. Щедровицкий, активно боровшийся против трюизмов официальной советской педагогики. Обращают на себя внимание публикации Ю.П. Азарова, разносторонне осмысливающего основы и пути реализации гуманистической педагогики, Ш.А. Амонашвили, пытающегося связать ее с мировой философской и религиозной мыслью. Одним из первых в нашей стране обратил должное внимание на феномен педагогической антропологии В.Б. Куликов. Большой интерес вызывает точка зрения А.Г. Асмолова, оказавшего не только концептуальное, но и организационное влияние на современную отечественную педагогику. Большой резонанс получила педагогическая экспликация философско-культурологической концепции В.С. Библера. Значительную работу по философско-антропологической и философско-культурологической рефлексии истории, теории и практики в сфере взаимодействия взрослых и детей ведет Б.М. Бим-Бад. Обстоятельный философско-антропологический и герменевтический анализ педагогики проведен в работах Л.А. Беляевой, В.В. Мацкевича. Оригинальную педагогику, основанную на авторской философии культуры и детства, предложил А.М. Лобок. Свежий философско-культурологический взгляд на детство содержат публикации Л.М. Андриюхиной. Попытку развить классические философско-антропологические идеи предприняла Л.К. Рахлевская. Важный аспект педагогической антропологии удалось раскрыть К.М. Левитану. Работы, посвященные личностно ориентированной педагогике, открыли новую страницу в отечественной науке о детстве⁴. Попытку широкого философского осмысления итогов развития и перспектив педагогики предприняли Б.С. Гершунский, А.Н. Джуринский, М.Н. Дудина, Б.В. Емельянов, И.А. Колесникова, А.М. Лобок, А.И. Лучанкин, О.Г. Прикот, В.Д. Семенов, Ф. Хофман, К.А. Шварцман, Е. Шестун.

Значительный интерес для философской рефлексии социокультурного положения детства в различных регионах планеты представляют труды Э.Б. Тайлора, Дж. Фрезера, Н.Н. Миклухо-Маклая и других этнографов. К ним можно отнести и некоторые публикации К. Леви-Строса, что лишь усиливает научную значимость его философских построений. Эпохальными стали работы М. Мид и Э.Г. Эриксона. Первой заметной в СССР стала по данной тематике

⁴ См., напр.: *Белухин Д.А.* Основы личностно ориентированной педагогики: Курс лекций. Ч.1. М.; Воронеж, 1996; *Гребенюк О.С.* Педагогика индивидуальности: Курс лекций. Калининград, 1995; *Дудина М.Н.* Педагогика: долгий путь к гуманистической этике. Екатеринбург, 1998.

публикация Е.В. Субботского⁵. Особо следует отметить вклад в отечественную философию детства И.С. Кона – не только ученого, но и организатора замечательной серии исследований, посвященных этнографии и философии детства⁶. Продолжает поражать своей актуальностью работа Дж. Нидхэма⁷, связавшего историю эмбриологии с религией, философией, педагогикой и психологией.

В свою очередь, и проблема оправдания отличается как классическим характером ее обстоятельной разработки в трудах Пелагия, блаженного Августина, Ансельма, Эразма, М. Лютера, Ж. Кальвина, С. Киркегора, Г. Лейбница, И. Канта, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского, Н.О. Лосского, Л. Шестова, как обращением современных авторов (отечественных – Е.Н. Камельчук, П. Козловского, Е.П. Корогодовой, Е.И. Морозова, Э.Н. Переваловой, А.П. Романовой, Е.А. Сидоренко, О.С. Соиной, А.Ф. Управителя, М.Б. Хомякова и др.; зарубежных – М. Ascock, L. Boltanski, G. Braungart, F.W. Dauer, A. Gewirth, E.W. Lopez Castellon, N. Nelson, K. Nielsen, L.P. Pojman, N. Rescher, G.N. Schlesinger, W.L. Sessions, N.E. Simmonds, S.P. Stich, L. Thévenot, P. Wagner, B. Wrightsman и др.) к истории тео- и антропологии, так и своеобразным возрождением интереса не только к предметам различного рода философских и других гуманитарных оправданий, но и к самому оправданию как способу постижения. Так, В.Р. Боровяк предлагает критику экзистенциалистского оправдания милитаризма, философию П.А. Флоренского часто определяют как космодицею, В.Л. Махлин философию О. Розенштока-Хюсси определяет как социодицею, В.В. Сербиненко строит оправдание культуры, М.В. Погодин – оправдание общества, В.И. Шамшурин – оправдание государства и права, В.А. Шуков и Г.Н. Хон – оправдание случайности, Ф. Цанн-кай-си предлагает оправдание повседневности. К.М. Ольховиков в 2000 г. публикует монографию «Нравственное оправдание метафизики: Россия и Запад». Предпринят опыт оправдания провинции автором настоящего исследования⁸. Все это не только симптоматично, но уже и объяснимо необходимостью сознательной реанимации одного из неотъемлемых способов философствования, которым является оправдание. До него, если так можно выразиться, «дошла очередь» в процессе преодоления последствий государственного мировоззренческого диктата.

Последнее относится, однако, скорее к термину «оправдание». Дело не только в том, что официальная философия в СССР вынуждена была выполнять

⁵ См.: *Субботский Е.В.* Детство в условиях разных культур// *Вопр. психологии.* 1979. № 6.

⁶ См.: *Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии.* М., 1983; *Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии.* М., 1983; *Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии.* М., 1988; *Этнография детства: Традиционные методы воспитания детей у народов Австралии, Океании и Индонезии.* М., 1992.

⁷ См.: *Нидхэм Дж.* История эмбриологии. М., 1947.

⁸ См.: *Кистов А.Г., Шапко И.В.* Социально-топологическое оправдание провинции// *Социс.* 2000. № 8.

апологетическую, оправдательную функцию в отношении партийно-государственной политики и избегала настоящего имени этой функции, но и в том, что всякая философия апологетична (оправдательна) в каком-то, важном для философа, отношении. Всякая философия что-то защищает и, более широко, что-то оправдывает. Другое дело, что эта неизбежность не каждого философа удовлетворяет. Вольные и невольные стремления уйти от нее объясняют неэксплицированность апологетического потенциала в трудах многих философов. Эту экспликацию важно начать.

Различение же терминов «оправдание» и «апология» мы связываем в первую очередь с этимологией и современным словоупотреблением, позволяющими в апологии акцент сделать на (апо-) логическом способе защиты, а в оправдании – не столько на логике и защите, сколько на правде и праве как основаниях и силе, обеспечивающих при необходимости и защиту. Апо-логичность сегодня излишне привязывает нас к сциентизму, тогда как проблематика правды (интуитивной концентрации этоса) и права более чем актуальна, т.е. выходит далеко за границы теоретической значимости.

Такой значимостью характеризуется и проблема оправдания детства. Благодушный предрассудок об инстинктивной любви к детям столь же непоколебим в массовом сознании, сколь лишен серьезных подтверждений в исторических, этнографических, психологических исследованиях. Особо следует выделить работы Л. Демоза и последовавших за ним психоисториков, аргументированно поставивших детство, способы воспитания в ряд существеннейших детерминант всемирно-исторического процесса: «Вместо деятельности главным образом взрослых мужчин вы увидите, что история определяется прежде всего в семьях женщинами и детьми»⁹.

Большой интерес вызывает их попытка включить в культурно-историческую детерминацию и фетальный, дородовой период развития ребенка, время которого в научной литературе по сложившемуся несправедливому стереотипу чаще всего оценивается как лишенное какой-либо динамики. «Вопреки представлению о матке как об уютном и безопасном пристанище, куда нам всем хочется вернуться, жизнь в ней опасна и часто мучительна»¹⁰, «матка на самом деле – очень шумное, изменчивое, очень подвижное место, жизнь в котором полна событий и эмоций, как приятных, так и болезненных»¹¹. «...Психическая жизнь начинается в чреве с фетальной драмы, которая припоминается и развивается в дальнейших событиях детства... Фетальная драма является основой истории и культуры всех эпох; история видоизменяется в эволюции стилей воспитания детей»¹². Небесспорная, но весьма эвристичная и методологически грамотно отрефлексированная позиция Л. Демоза позволяет пролить дополнительный, можно сказать, беспощадный

⁹ Демоз Л. Психоистория. Ростов н/Д., 2000. С. 11.

¹⁰ Там же. С. 335.

¹¹ Там же. С. 333.

¹² Там же. С. 321.

свет на положение детства в истории культур, на нетерпимое положение. «История детства – это кошмар, от которого мы только недавно стали пробуждаться. Чем глубже в историю – тем меньше заботы о детях и тем больше у ребенка вероятность быть убитым, брошенным, избитым, терроризированным и сексуально оскорбленным»¹³. Нетерпимость к такому положению детства – симптом нынешнего мироощущения и мирозерцания. Осмысления и философского анализа требуют как мироощущение и мирозерцание, которые становятся доминирующими в XX–XXI вв., так и положение детства в культуре.

Разговор об изначально банальной и великой по своему философскому значению истине о том, что каждый человек умрет, часто в тени оставляет то обстоятельство, что человек не только уходит из мира, но и приходит в него, и приходит всегда ребенком. Это обстоятельство имеет не только физиологическое, но и фундаментальное социокультурное, философско-антропологическое значение. В детстве соединены две тайны: тайна человека и тайна начала (любого). Потому детство – великая забота почти во все времена, во всех культурах и почти во всех выражающих их философских построениях. Редкая гуманитарная наука проходит мимо специального интереса к детству, но «...какими бы специализированными ни были подобные исследования, они всегда соотносены с общими свойствами и общими ориентациями соответствующего общества»¹⁴.

Так, исторически за ребенком не признавалось прав. Например, в Дигестах Юстиниана (книга четвертая, титул 4 «О лицах, не достигших 25 лет») говорится о том, что у лица, не достигшего возраста 25 лет, рассудительность является шаткой, непрочной и подвержена возможностям многих обманов. Эти лица направляются в своих делах попечителями и до достижения 25-летнего возраста им не следует вверять управление их делами, хотя бы они и хорошо вели свои дела. Эти правила не менялись и в случае рождения у подопечного лица детей. До конца XVII в. жизнь несовершеннолетнего в России не признавалась равнозначной жизни взрослого: своего ребенка можно было и убить, особенно если он посягнул на жизнь или достоинство родителей. Внебрачные дети вообще не находили социальной защиты¹⁵.

Однако исследований, обстоятельно высвечивающих философско-мировоззренческое значение детства, почти нет, тем более нет работ, прямо посвященных проблеме философского оправдания детства. От мировоззренческого значения детства отталкиваются, его имеют в виду, предполагают, прорисовывают некоторые штрихи, уходя в интересную и поучительную конкретику. Более того, В.В. Мацкевич непосредственно связывает это значение с категорией права: «Правовые отношения являются тем необходимым и достаточным различием между ребенком и взрослым,

¹³ Демоз Л. Указ. соч. С. 14.

¹⁴ Кон И.С. Ребенок и общество: Историко-этнографическая перспектива. М., 1988. С. 6.

¹⁵ См.: Семенова Л.Н. Очерки истории быта. М., 1990.

которые, с одной стороны, в очень высокой степени характеризуют сами объекты, а с другой стороны, делают доступным управление и искусственно-техническое отношение к процессу взросления»¹⁶. Но и он остается только на уровне констатации права как социальной реальности, не обращая ни к философии права, ни тем более к философскому оправданию детства. Мы же обращаем внимание на то, что право исторично, что есть культуры, в отношении которых употребление категории права некорректно, что всякая правовая санкция укоренена в онтологии, фиксирующей происхождение (генеалогию), сущность (усиологию), место в картине мира (топологию), назначение (телеологию) и возможные следствия (эргонологию), что без этой фиксации оправдание просто невозможно.

Анализ работ авторов, репрезентирующих определенную культуру, в первую очередь философов, вольно и невольно оправдывающих свое социокультурное положение и распространяющих это оправдание на Бога, человека, космос, общество, детство, с последующей экспликацией и реконструкцией этого оправдания, – главный метод предлагаемого исследования. Более всего в настоящем исследовании нам интересна экстраполяция этого оправдания на детство. Экстраполируемое же находится в сфере метафизики, прежде всего в онтологии и аксиологии, содержание которых выполняет парадигмальную функцию, в том числе при экстраполяциях. Концентрированное выражение оправдания мы видим все же не в онтологии, которая скорее – ослепка оправдания, а в аксиологии: философ прежде всего и часто непосредственно онтологически оправдывает определенные ценности, задающие нрав. Поэтому наиболее распространенной темой философского оправдания и является теодицея, а варианты осуществления богооправданий служат парадигмой для прочих оправданий в религиозно-философских текстах. Для секулярных гуманистических текстов такой парадигмой выступает антроподицея.

Для решения поставленной задачи мы используем широко применяемую типологию культур, позволяющую обобщенно представить близкие по истокам культуры, тем более что задача наша не историко-культурная, а культурантропологическая, философская. Мы сосредоточиваемся на архаической (языческой), христианской, секулярно-гуманистической (атеистической) культурах и на тех интересных и противоречивых тенденциях, которые можно наблюдать в культуре второй половины XX – начала XXI вв. Последовательность вышеуказанных типов культур в значительной степени условно-хронологическая, поскольку каждая из них является вполне самостоятельной, а потому – потенциально вечной, что обуславливает и вечную их смысловую перекличку.

Несомненно, как и всякая крупная проблема, оправдание детства имеет широкий междисциплинарный характер. В настоящем исследовании

¹⁶ Мацкевич В.В. Полемические этюды об образовании. Рига, 1993. С. 30.

используются достижения историографии, культурологии, этнографии, психологии, педагогики, эмбриологии, юриспруденции, физиологии, лингвистики и других наук. Провести социокультурное сравнение возможно только с привлечением как исторических документов, текстов соответствующих эпох, так и результатов их аналитической рефлексии, представленных в литературе. Особое значение здесь имеют многочисленные исторические памятники.

Требует уточнения и значение слова «детство», поскольку при его общеупотребительности колоссальна и его многозначность, находящая выражение в бесконечных метафорах и идиомах. При строгом философско-культурологическом анализе осложнение возникает еще и вследствие запущенного в научный оборот Ф. Арьесом утверждения об «изобретении» детства в начале нового времени¹⁷. Учитывая сильную подверженность изменениям трактовки слова «детства» в различных культурах, мы будем придерживаться более или менее инвариантного значения, привязывающего детство к определенному временному периоду жизни человека, как это зафиксировано во всех международных и отечественных правовых документах: «человеческое существо до восемнадцати лет».

Итак, вместо описательных сравнений положения детей в различных культурах и социумах, представленных в этно- и историографических источниках, вместо феноменологических констатаций, привычных для психологической, педагогической и юридической литературы по проблеме детства, вместо линейного детерминизма и автоматического эволюционизма психоистории Л. Демоза, по сути обвиняющего историю человечества в инфантициде, нами предлагается философско-компаративистский анализ культур под углом зрения оправдания ими детства, тем более что без оправдания детства история давно бы закончилась тотальным инфантицидом. Но наряду с реальным инфантицидом существовало и существует реальное оправдание детства, своеобразное в каждой культуре, коррелирующее с соответствующим мировоззрением, что требует своего анализа, попытку которого мы и предлагаем читателю.

¹⁷ Ср.: Демоз Л. Указ соч. С. 16–17.

Глава I. Оправдание детства как проблема культуры

При исследовании отношения к детству в различные времена открывается самое существенное в культуре, философии того или иного периода. Тем большую значимость приобретает обращение к столь многому фокусирующей в себе проблематике, каковой является философски осмысленная проблема детства, в эпоху, всеми единодушно оцениваемую как переходная и даже глобально кризисная. Кризис коснулся и детства. Точнее, на детстве сфокусировались самые явные последствия различных глобальных кризисов современности. При подготовке международной Конвенции о правах ребенка научными службами ООН было собрано немало фактов, свидетельствующих об этом. Так, около 100 миллионов детей брошены своими семьями и существуют лишь за счет изнурительной работы, мелкого воровства, проституции или нищенства, 120 миллионов детей в возрасте от 6 до 11 лет лишены возможности посещать школу, ежегодно около 3,5 миллиона детей умирают от заболеваний, которые поддаются профилактике и лечению, приблизительно 155 миллионов детей в возрасте до 5 лет живут в развивающихся странах в условиях абсолютной бедности. За последнее десятилетие положение не улучшилось.

В обнародованном в 1998 г. четвертом (наиболее полном из серии мониторинговых документов в этой сфере) докладе Детского фонда ООН (ЮНИСЕФ) отмечается, что в странах Центральной и Восточной Европы, СНГ и Балтии при разработке экономических реформ упустили из виду необходимость оказания социальной помощи миллионам незащищенных детей. Представляя в Бонне данный доклад, озаглавленный «Дети риска в Центральной и Восточной Европе: угрозы и надежды», директор Регионального отделения ЮНИСЕФ для стран Центральной и Восточной Европы, СНГ и Балтии Дж. Донохью обратил особое внимание на судьбу миллиона находящихся на государственном попечении детей, ставших жертвами социального обнищания – оборотной стороны стремления к экономическому прогрессу. Более того, в некоторых странах (Молдова, Грузия, Армения) система государственной помощи детям практически перестала существовать. В то же время в большинстве государств с переходной экономикой число детей, находящихся на государственном попечении, возросло. Вместе с тем катастрофически ухудшилось материальное положение большинства семей, зачастую не имеющих ни возможности, ни привычки брать на себя всю ответственность за благополучие собственных детей, и это при безудержном росте безработицы, сокращении семейных пособий, росте доли семей с одним родителем, падении рождаемости, повышении процента разводов. Дети страдают от плохого питания, курения, алкоголизма и наркомании, стрессов. Растут насилие, ранняя смертность, в том числе детский суицид.

Доклад констатирует эрозию родительской и взрослой в целом ответственности¹. И это на фоне единогласно принятой 20 ноября 1989 г. Генеральной Ассамблеей ООН Конвенции о правах ребенка (ратифицированной ныне всеми государствами, за исключением двух), провозгласившей права детей на жизнь, имя, гражданство, нормальную семейную жизнь, свободное развитие личности, свободу мнений, совести, религии, поддержку здоровья и содействие физическому развитию, образование и др. Но всякий международный и государственный документ встречает вполне определенное общественное сознание, определенный менталитет. Поэтому при всей важности правовых актов для реального положения дел последние определяются множеством других – экономических, политических и, конечно же, социокультурных – факторов. Эти факторы столь разнообразны, что не могут не служить поводом социокультурного сравнения, в контексте которого тема детства становится еще важнее и интереснее.

Благодаря анализу историко-культурного материала исчезает банальность расхожего отношения к детству. Очевидное оборачивается потрясающим, привычное – ненадежным. Возникает потребность в выявлении смыслового ядра отношения той или иной культуры к детству. А выяснение смысла – всегда установление места в присущей культуре картине мира. Значит, выяснение смысла всегда есть вопрос философский: онтологический и метафизический. А поскольку до последнего времени «метафизика – это оправдание определенной модели нрава»², постольку выяснение смысла сопряжено с предпочтениями, напрямую связанными если не с нравственной правдой, то с ощущением приемлемости, допустимости, возможности той или иной модели отношения, поведения. Или, как несколько раньше написал А.М. Лобок: «Смысл идеи смысла – не в истине, а исключительно в оправдании той или иной модели человеческого поведения в культуре»³. В нашем случае в оправдании модели педагогического поведения взрослых, их поведения в отношении детей в целом.

На самом деле оправдание не является редким способом философствования. Конечно же, его следует отличать от нравственного и юридического оправдания, каждое из которых задано определенной нормативной основой и ритуализованными правилами обращения с ней. Соответствие этой основе позволяет считать предмет оправданным. Оправдание же в более широком – философском – смысле всякий раз ставит под сомнение не только свой предмет, но и по возможности все основания его рассмотрения. В таком оправдании проходят проверку сами основания суждения о предмете. Поэтому оно дает возможность отнестись если не ко всему, то к самому главному заново.

¹ В погоне за реформированием экономики в странах Восточной Европы забыли о детях: Пресс-релиз ЮНИСЕФ// Образование, 1998. № 1. С. 57–61.

² Ольховиков К.М. Нравственное оправдание метафизики: Россия и Запад. Екатеринбург, 2000. С. 6.

³ Лобок А.М. Антропология мифа. Екатеринбург, 1987. С. 85.

Детство – колоссальный повод к философской рефлексии. «Дитя рождает мужа» – взрослого человека. Ответственность за другого верно и безвозвратно пробуждает от духовной беззаботности. Дитя, за которого ты взял ответственность, меняет тебя и весь мир. В этом свете, действительно, «чадородие Я ждет оценки своей истинной онтологической значимости, чего никогда еще не делали»⁴. Дитя заставляет «властью своих маленьких ручек» включиться в этот ставший новым, сменивший свою онтологию мир, переосмысливать если не все, то почти все в нем, почти все экзистенциально значимое – любовь, дом, свободу, смысл и цель жизни, страх, боль, радость, смерть. Научная оснастка экзистенциальных переживаний выводит на проблематику, касающуюся человеческой природы, заданного и обретаемого ею, случайного и неотвратимого, подвластного вмешательству извне, властного над нами... Эта проблематика имеет колоссальный опыт осмысления, выраженный в бесчисленных текстах различных времен и различных наук. И как в любых науках, бесспорного меньше, чем побуждающего к дальнейшему движению мысли. И тогда, смиренно благодаря все многообразие человеческого опыта и интеллекта, приходится возвращаться к своему экзистенциальному «здесь и сейчас», присутствие ребенка в котором заставляет опереться раз уж не на последнюю и надежную истину, то хотя бы на то, что допустимо, что несет в себе приемлемую нами правду.

Но искание правды неизбежно связано с рефлексией, а рефлексия в своих самых обстоятельных вариантах становится философией. Не случайно, что во всяком философствовании есть неразстворимая интенция, проявляющая себя особенно в «эпохи перемен», внутри одной из которых мы, несомненно, и находимся. Это интенция правдоискательства (в том числе искание правды своего социокультурного положения и поведения, в частности, по отношению к ребенку, детям), в философии лишь определенным («цеховым») способом выраженная, но свойственная скорее «духу эпохи», ее доминирующему мировоззрению и даже ее массовому – в самом экстенсивном смысле слова – сознанию. И если принять, что философ всегда на переломе эпох – прошедших и будущих, то правдоискательство мы обнаружим у всякого из них. Или, если быть точнее, чаяние правды мы обнаружим у всякого из них. Было бы даже странно, если было бы наоборот, если бы у них обнаруживало себя чаяние неправды. А если и случается (не так уж и редко в последнее время) равнодушие к правде, то как результат философствования, т.е. как результат чаяния ее и устремления к ней.

Вот и получается: «нужно оправдываться – сомнения быть не может»⁵ – эти слова Л. Шестова звучат как максима. Слишком велика вероятность неправды, ее нужно упредить правдой, тогда, быть может, нам поверят, мы сами себе поверим. Все так привыкли, что в данном нам и данным нами много неправды. И нам важно не только объяснение (номотетика) данности и даже не

⁴ Левинас Э. *Время и другой*. СПб., 1998. С. 101.

⁵ Шестов Л. *Апофеоз беспочвенности: опыт адогматического мышления*. Л., 1991. С. 33.

только понимание (идеография) ее и нас самих. Нам нужно нечто большее – правда. Или мы ей нужны, но так сильно, что в лучшие, быть может, наши минуты мы готовы от-дать (опять данность) все, самих себя – ей.

Вот интересный пример выражения такого чаяния О.Г. Прикотом:

Молитва педагога-постмодерниста

Прости меня за все, Господи,
хоть я в тебя и не верю.
Прости меня за все, Господи,
хоть тебя и нет.
За это вот особенно прости...⁶

Между тем непосредственно нас окружает не некая проблематичная (мистифицированная) Правда, нас окружают данности. Это особенно заметно по человеческому началу, по детству. Первое, к чему с детства приходится привыкать, с чем приходится смириться, даже до рождения, – данности. Адаптация к ним – условие жизни. Но цель ли ее? В ней ли правда, вся правда жизни?

Конечно, можно построить логически успешную адаптивную антропологию, толкуя культуру только как специфически человеческий способ адаптации к данностям: «С точки зрения биолога культура – это новый вид биологической адаптации с негенетическим способом наследования»⁷. В этой конструкции найдут свое место не только такие исторические персонажи, как реформаторы и революционеры, но и насильники-разрушители как неизбежные плоды, «издержки» в целом необходимых мутаций. Тем более что данность имеет динамику, и в нее мы вносим свой вклад, который можно оценивать с разных точек зрения и думать: «А нельзя ли было иначе? Лучше?» Возникает идея возможности опережающих адаптационных воздействий – сиюминутной дезадаптации во имя будущей адаптации, может быть, очень отдаленной будущей адаптации.

Но если честно отдавать себе отчет в том, что цели этой отдаленной адаптации нам вряд ли ясны, то как судить происходящее – к лучшему оно или к худшему?.. «Нам не дано предугадать...» – так говорит поэт. «Что ни делается, все к лучшему» – подсказывает народная мудрость. «Делай, что должно, и будь что будет» – учит стоицизм. А стоицизм всегда идет рука об руку со скепсисом. «Стоицизм есть родной брат скептицизма. Стоицизм родился на почве отчаяния и полной безнадежности. Идея была поставлена на место реального, живого существа, так как люди совершенно потеряли надежду на возможность отстоять права живого человека»⁸. Живому же человеку мало

⁶ Прикот О.Г. Избранное-2. СПб., 1999. С. 282.

⁷ Новоженев Ю.И. Статус-секс и эволюция человека. Екатеринбург, 1991. С. 12.

⁸ Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей)// Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1993. С. 29.

простой констатации, в том числе констатации различия данного и желанного, сущего и должного. Живому человеку нужна правда. Правда – каприз живого человека, без которого вряд ли он жив даже при блестящих медицинских показателях. Инстинкт говорит нам, что человек, которому не нужна правда, страшен. Своим равнодушием он допустит все, что угодно, и разрешит другим и себе все, что угодно.

Но взыскующий правды человек уже дважды выступил как страдательное: во-первых, от данности, к которой надо приноравливаться, понравиться ей, т.е. стать ей по (ее) нраву; во-вторых, от неизвестности, к которой невозможно приноровиться, разве что привыкнуть к ней – ελοχη. К тому же человеку дано (опять данность) все это знать. К этому (к неизвестности и знанию о ней) человеку тоже надо приноравливаться, привыкать к знанию своего незнания: «Я знаю, что ничего не знаю...» – горькая правда Сократа, которую он оправдал своей жизнью и своей смертью и которая оправдала его жизнь и смерть. Наше незнание – оправа нашего знания, наше знание – оправа нашего незнания. Они – взаимооправдание друг друга и друг другу. Они погружены друг в друга, образуя свою топологию. Они порождают друг друга, образуя свою генеалогию. Таков их путь, направление (телеология) их данности, их заданность, их сущность (усиология), их плоды (эргонология), их прав-да.

Правда – не просто то, что есть («естина»–истина), но и выражение отношения к этому «есть», а именно – санкция ему: ПРАВ ДА(вание), давание прав быть, допущение к бытию. Оправдать – значит дать (указать) санкцию («Да будет!..»). Но такая санкция – род неизбежности («Да будет в силу...»), которая есть к тому же еще и вызов оправдываемого и в то же время – (вы)зов, направленный к нам. Правда – не равнодушное к данности «есть», а зовущая оправа этого «есть», призывная оправа данности, голос которой слышен и «со стороны» – нами, свидетелями, а то и соучастниками. Впрочем, свидетельство уже есть род соучастия. Правда имеет отношение не только к данности, но и к нам. И мы к ней имеем отношение, которое так или иначе приходится выражать.

Данность приходится принимать, а на правду – отвечать, правде – отвечать. Правда данности – сверх данности, она выходит за данность (заданность), она есть ее обращенность, зов, маяк, по которому можно править свой путь. Правда – это трансцендентный данности призыв к ней, это направление трансцендирования данности. Поэтому правда – это сразу же и оценка не только того, что есть, но и того, как и куда данность поведет себя, или мы поведем ее. Но оценка не категорическая и однозначная («хорошо», «плохо», «добро», «зло»), а оценка открытая («да», «пусть»). Она не замкнута на предмет оценивания, а открыта ему. Потому правда чаще горька, правда часто приносит боль. Но боль – свидетельство роста, в боли мы становимся более. «Творческие муки», как «мука» материи у Я. Беме, – давно замеченное условие трансцендирования, преодоления, становления, роста.

Жить единственно адаптацией человек не может только потому, что человеческое не исчерпывается данностью. Человек часто вопреки задаче адаптации к данности выбирает боль. И потому к человеку данность обращена, пред ним она выходит за свои границы, трансцендирует, обнаруживая свою оправу, за-данность, свою правду, не ответить на которую равносильно прекращению человеческого. В этой взаимной обращенности человека и трансцендентного проявляется святость. Потому так обостренно встречает человек осуждение своих святых и даже подозрение, возводимое на них. О-суждению же (явному или только возможному) он может противопоставить другое суждение, ввязываясь в суд, где есть сторона, обвиняющая в преступлении, и сторона, отвечающая обвинению, защищающая обвиняемого. Отсюда и тема теодицеи, вкрапленная во все теологии, и самостоятельные исследования, фокусирующие внимание на правде Бога в той степени, в какой она доступна человеку.

Философия же служит здесь инструментом, усваивая парадигму оправдания и расширяя область плодотворного ее применения в оправданиях человека, добра, космоса, общества, красоты и т.д. «Возникает единое общечеловеческое нравственное пространство философствования, где секуляризм и теодицея равно претендуют на сущностное основание образа человека»⁹. С возникновением педагогической антропологии как мощной ветви философской антропологии мы можем констатировать явное присутствие темы детства под углом зрения его оправдания. Бесспорно, детство – не единственный предмет оправдания, на который они распространяются. Более того, детство оказывается не столько неким новым предметом оправдания, сколько составляющей антроподицеи, но весьма специфической составляющей, потому что традиционно антропология, особенно философская, имеет в виду прежде всего и даже исключительно взрослого человека. У этой предпочтительности взрослости есть свои социокультурные причины, в отношении которых предпринимаются попытки философской реконструкции¹⁰. Философская реконструкция социокультурных вариантов осмысления детства была предпринята нами ранее¹¹. Но осмысление, как и объяснение, мотивировано оправданием – более фундаментальной социокультурной, антропологической интенцией, санкционирующей сущее. Поэтому для философского анализа оправдания детства необходимо обращение к парадигме оправдания, которой исторически непосредственно служит теодицея.

На самом деле в мире, по человеческому разумению, слишком много зла, бед, горя, и религиозное сознание изначально озабочено вопросом об ответственности прежде всего Бога за зло, которым мучим мир и человек. Невольно верующий вступает в тяжбу с Богом, в тяжбу со своей святостью,

⁹ Олховиков К.М. Указ. соч. С. 3.

¹⁰ См.: Игнатова Н.Ю. Онтология взрослости: опыт философской реконструкции: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 1999.

¹¹ См.: Кислов А.Г. Социокультурные смыслы детства. Екатеринбург, 1998.

предъявляя ей иск, и в этом суде религиозный человек порой готов пойти очень далеко. Он может пойти до самых тяжких обвинений, взяв на себя роль не только истца, инициирующего, чаще всего лишь в разовом эмоциональном порыве, судебный процесс против Бога, но и прокурора, систематически и хладнокровно разворачивающего обвинения, предъявленные Богу-ответчику. А у Бога появляются адвокаты. Тем более что удачная защита Бога не ведет к автоматическому «проигрышу» человека в его тяжбе с Богом. Наоборот, сама теодицея дает полное право к самой безудержной, насколько только возможно, антроподицее, при, естественно, сохранении благопристойности «пред лице Божиим».

Парадигма оправдания, представленная в различных тео- и антроподицеях, выражает соответствующий тип социокультурного жизнеустройства, соответствующую экономику. Точнее, экономия проецируется в определенную парадигму оправдания. Мы допускаем эту проекцию, соглашаясь с весьма утвердившейся методологией, согласно которой умственная жизнь такова, какова экономика. Причем, «в отличие от принятого в советской науке словоупотребления, под “экономикой” или “экономией” здесь подразумевается, скорее, некая циркуляция природной, бытийной, психической или социальной энергии. Традиционно же обозначаемая этим термином макроэкономическая реальность является частным и ограниченным случаем более глобального процесса»¹².

Парадигма, будучи образцом рассуждения, сама по себе может не иметь прямого отношения к сфере, по отношению к которой она образцом становится в силу факторов, скрытых в экономике той или иной культуры. Здесь «не существует отношений детерминации, но существуют инфильтрации, имеются многочисленные точки пересечения траекторий (вот эти-то узловые, пограничные моменты и есть самое интересное!), после которых могут возникать как совпадения измерений, переплетения путей, так и “разбегания”, рассеивания»¹³. Так, тема детства отнюдь не всегда выходит не только на первый, но и на сколько-нибудь заметный план в некоторых вариантах тео- и антроподицее, что не умаляет ее зависимости от этих вариантов. Поэтому парадигму оправдания мы рассматриваем не только в ее жесткой привязке к теме детства.

Логически элементарный вариант теодицеи мы можем найти у стоиков и их последователей: все – благо, надо только понять и принять его. Поэтому, по мнению Эпиктета, «главнейшее в почитании богов – это иметь о них правильные представления: что они существуют и прекрасно и справедливо управляют миром и что твое назначение – повиноваться им, покорствовать всему, что происходит, и без ропота перед ним смиряться, ибо все это устроено

¹² Кропотков С.Л. Экономика текста в неклассической философии искусства Ницше, Батай, Фуко, Деррида. Екатеринбург, 1999. С. 18.

¹³ Там же. С. 21.

высшей мудростью»¹⁴. По сути дела, обвинения если и принимаются здесь, то не как обвинения, а как сетования – сочувственно и терпеливо, после чего факт зла объявляется результатом трактовки, с которой апологет и борется: зло – недоразумение. Такая защита склонна быть неметафизической, ибо чаще касается только отдельного факта и его интерпретаций.

Второй – уже метафизический – вариант близок первому, исходит из того, что все зло – только видимость. Наиболее последовательно эту позицию проводят в своей имплицитной теодицее буддисты и их подражатели. Для них все – зло, надо эту истину понять и избежать бытия, под которым, за которым скрывается божественное благо. Зло, если уж о таковом говорить, – кажимость, свойственная при теодицее либо человеческим фантазиям¹⁵, либо, как в буддизме, самому бытию – этому покрывалу подлинного, «шунье», нашедшей свое обобщенное осмысление в «майе» веданты. Аналогично и при антроподицее: кажимость зла подлежит лишь прояснению («просветлению», если уж сохранять буддистскую терминологию). Следует заметить, что сама попытка оспорить интерпретацию чего-либо как зла уже исходит из допущения возможности зла. В отличие от первого – логически элементарного – варианта оправдания, этот вариант предстает гораздо более серьезным, поскольку не отказывается от признания зла.

Третий вариант теодицеи является логическим продолжением предыдущего. Если зло – кажимость, то виновником этого зла является не обвиняемый (при теодицее – не Бог), а особенности человеческого ума, природы человека, ее слабости и т.д. Фактически за зло, пусть как нечто эфемерное, должен отвечать не подзащитный теодицеи. В такой теодицее имеет место логически осуществляемый перенос вины с обвиняемого на другого. И если в предыдущем случае переносилась вина за зло не реальное, а лишь видимое, то в данном варианте мы рассмотрим перенос вины с Бога на другого за зло, признаваемое вполне реальным. В подобном случае при антроподицее вина будет также перенесена, например, на Бога, на натуру или еще на кого-то или на что-то.

Обратим внимание на теодицею Н.А. Бердяева, который ищет ответ на вопрос о происхождении зла в старонемецкой мистике, решив «субстанциализировать “ничто”», то есть поставить на место абсолюта его самый абстрактный момент»¹⁶: «Божественное Ничто или Абсолютное апофатической теологии не может быть Творцом мира. Эта истина раскрыта германской умозрительной мистикой. Таков смысл учения Экхарда о *Gottheit* и Беме об *Ungrund'e*. Из Божественного Ничто, из *Gottheit*, из *Ungrund'a* рождается Бог-Творец. Творение мира Богом-Творцом есть уже вторичный акт. С этой точки зрения можно признать, что свобода не сотворена Богом-Творцом,

¹⁴ Цит. по: Богомалов А.С. Античная философия. М., 1985. С. 290.

¹⁵ «Познание зла есть познание неадекватное... Если бы человеческая душа имела только адекватные идеи, она не образовала бы никакого понятия о зле» (Спиноза Б. Этика. М., 1959. Ч. IV. Теорема 64).

¹⁶ Бланио М. Опыт-предел// Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994. С. 73.

она вкоренена в Ничто, в *Ungrund*'е, первична и безначальна. Свобода не детерминирована Богом-Творцом, она в том ничто, из которого Бог сотворил мир. Различие между Богом-Творцом и свободой ничто уже вторично – в изначальной тайне, в Божественном Ничто это различие снимается, ибо из *Ungrund*'а раскрывается Бог, из него же раскрывается и свобода. Но с Бога-Творца снимается ответственность за свободу, породившую зло... Миф о грехопадении рассказывает об этом бессилии Творца предотвратить зло, возникающее из несотворенной Им свободы»¹⁷.

Бог-Творец, как считает Н.А. Бердяев, происходит из Ничто абсолютно положительным и получает такой генеалогией оправдание. Конечно, такая генеалогия чисто тавтологична и может быть принята разве что как аксиома, если вообще принята. Бог получает оправдание переносом вины на Ничто, дающее Ему от себя только добро. Теодицея переноса вины Н.А. Бердяева, делая акцент на генеалогии Бога, не теряет и усилогического момента. Н.А. Бердяев «спасает» Бога от обвинений во зле, «сваливая» их на Ничто, что есть, конечно же, не ортодоксальное христианство, а скорее гностицизм: конечная причина зла – не в Боге, так как Бог не является конечной причиной всего. Для ортодоксального христианина это слишком дорогая цена, ибо она обесценивает Бога, ибо такой Бог – не Бог. Поэтому в христианской традиции и существует четвертый вариант теодицеи, который можно назвать классическим. Его мы и рассмотрим более подробно.

Речь идет об «Опытах теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла» Г. Лейбница. Прилагаемые к их тексту таблицы¹⁸ освещают логику трактата. Таблица II¹⁹ раскрывает его структуру, включающую в себя, во-первых, разговор о величии и благодати Бога как сущности Его, т.е. усиологию; во-вторых, топологию, поскольку величие и благодать Бога рассматриваются по отношению (к существам разумным и существам вообще); в-третьих, эргонологию, поскольку трактат касается содействия Бога этим существам и следствий этого содействия. Сама лаконичная схема «Опытов теодицеи...», представленная в прилагаемых к ней таблицах, раскрывающих композиционное строение трактата, позволяет с легкостью обнаружить три составляющие оправдания, т.е. усио-, топо- и эргонологию. Не трудно понять отсутствие еще одной – четвертой – составляющей, а именно генеалогии, так как вопрос о происхождении Бога для Г. Лейбница, как и для любого человека, стремящегося быть ортодоксальным христианином, не имеет смысла, разве что как наваждение и обольщение.

Остается лишь телеология – пятая составляющая, теоретически фиксирующая цели Бога. Но о ней, во-первых, можно говорить в теснейшей связи с осуществлением этих целей (достижимость божественных

¹⁷ Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 39.

¹⁸ См.: Лейбниц Г. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла// Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1989. С. 495–497.

¹⁹ См.: Там же. С. 496–497.

целеустремлений в Его полной власти), т.е. в рамках теозергонологии, во-вторых, это вопрос по преимуществу догматики, включая и то обстоятельство, что он уходит в неизъяснимые тайны Божии, в-третьих, текст трактата вполне удовлетворяет наши поиски телеологической составляющей. «Бог в своих замыслах имеет в виду больше, чем одну цель»²⁰, и «нельзя правильно оценивать благодетельный, изливаемый Богом, не рассматривая их во всей обширности в отношении ко всему универсуму»²¹, что не под силу человеческому разуму.

Своим трактатом Г. Лейбниц отвечает на обвинения, предъявленные Богу в Его виновности как Всемогущего и Всеблагого в существующем зле. Под вопрос непосредственно ставится не Его сущность, в центре внимания не усиология, а лишь эргонология и через нее – телеология. Усиология же берется главным образом из живой веры и догматического учения Церкви: «Всеблагой, Премудрой, Всемогущей». Но главное содержание теодицеи Г. Лейбница сосредоточено в ее эргонологическом и примыкающем к теозергонологии телеологическом аспектах: «Бог прежде желает блага, а затем – наилучшего... В этом смысле можно сказать, что Бог склоняется ко всякому добру, поскольку оно добро... Он обладает положительной склонностью к освящению и спасению всех людей, к исключению греха и к ограждению от осуждения. Можно даже сказать, что эта воля действительна... всегда... если бы только не было какой-либо более сильной причины, останавливающей это действие»²². Заметим, что такая «более сильная причина» не только будет найдена, но в ней-то и вся суть дела. Вот ответ Г. Лейбница: «Бог всегда дает созданию и непрерывно производит все то, что в нем есть положительного, благого и совершенного, так как всякое совершенное благо исходит от Отца света (*per se des lumieres*); между тем как несовершенства и недостатки действий *проистекают от изначальной ограниченности*»²³ создания (курсив наш. – А.К.), которую в самом начале своего бытия это создание должно было получить *по идеальным причинам* (курсив наш. – А.К.) ограничившим его. Ибо Бог не мог сообщить ему всего, не сделав его в то же время Богом, а потому должны существовать различные степени совершенства вещей и различного рода ограниченность»²⁴.

Выходит, что Бог Г. Лейбница подчинен идеальным причинам. Бог выбирает из идеальных миров, но внутри этих миров Он ничего не меняет и не может менять. «Определение Божие состоит *единственно*» (курсив наш. – А.К.) в решении, которое Бог, сравнив все возможные миры, принимает, избирая наилучший и допуская его бытие Своим всемогущим словом: *Fiat*, со всем тем, что этот мир содержит... это определение ничего не меняет в устройстве

²⁰ Лейбниц Г. Указ. соч. С.202.

²¹ Там же. С. 204.

²² Там же. С. 145.

²³ Ср.: «Не потому бытие зло, что конечно, а потому, что безгранично» (Левинас Э. Время и другой. СПб., 1998. С. 35).

²⁴ Лейбниц Г. Указ. соч. С. 150.

предметов и сохраняет их такими, какими они были в состоянии чистой возможности, т.е. ничего не меняет ни в их сущности, или в природе, ни в их случайных признаках, вполне существовавших уже в идее этого возможного мира»²⁵.

Но подчиненность Бога чему бы то ни было ставит под удар усиологическое Его всемогущество. Однако «Бог ничего не утрачивает ни из Своего блаженства, ни из Своего совершенства от того, что не каждое Его изволение достигает полного действия: так как Он желает благ только сообразно со степенью благодати, которая заключается в каждом из них, то воля Его более всего удовлетворяется, когда она достигает лучшего действия»²⁶. Всемогущество Бога «спасено»: Он «свободно» выбирает то, что есть, потому что не может захотеть не то, что есть. Бог в своих желаниях все-таки ограничен – пусть идеальной, но – данностью. Не Он дает-задает, а ему дано-задано. И Богу остается быть адаптированным к идеальной данности.

Однако в том, что есть, в этом «лучшем из возможных миров», существует зло. Его не может не быть, но не по прямой вине всемогущего и всеблагого Бога, а по вине самого наилучшего из миров. Ведь лучше просто быть не может, даже если Бог изберет к бытию другой мир или не изберет никакого. Неизбрание, отказ от творения будет большим, а потому и непосредственным злом, которое Он мог бы совершить. Но не таков Бог, чтобы творить зло. Все предвидя, Бог, тем не менее, вызывает к бытию именно этот – наилучший – из абсолютно всех возможных миров. (То обстоятельство, что в этом сказывается немощь Бога сотворить еще более лучший мир, немощь Бога сотворить невозможное, Г. Лейбниц не принимает всерьез: невозможное и Богу невозможно!) Зло же – неотъемлемое свойство наилучшего из миров. Здесь ничего уж не поделаешь. Тут и всемогущий Бог не поможет. Меню возможных миров, получается, составлено не Им. А если даже и Им, все равно, тут такая неизбежность, которая превышает Самого Бога. «Теодицея Лейбница сводится к тому, что он, опираясь на вечные, несотворенные, идеальные начала, показывает, что, пока они существуют и потому что они существуют, в мире неизбежно должно существовать зло. Его теодицея, таким образом, есть не оправдание Бога, а оправдание, точнее, вольное увековечивание зла»²⁷. Теодицея Г. Лейбница переносит вину за зло мира с Бога на неизбежность, стоящую выше мира и даже Бога, но касающуюся только мира, – на безличную, абстрактную, логико-математическую неизбежность, оправдывающую (и нивелирующую) и ту милость Творца, по которой Он наделяет свободой человека.

В трактате Г. Лейбница представлена очень жесткая механико-детерминистская онтологическая конструкция, вполне соответствующая господствовавшему духу Нового времени, работающая равно и в светских, и в

²⁵ Лейбниц Г. Указ. соч. С. 161.

²⁶ Там же. С. 472.

²⁷ Шестов Л. Афины и Иерусалим// Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 604.

религиозных умах. Эта конструкция самодостаточна, замкнута на себя, а для контрдоводов она оставляет лишь неверие в Бога ортодоксии: «Я люблю твердые положения, менее всего допускающие исключения»²⁸, «следует знать, что все находится в связи в каждом из возможных миров»²⁹, «поскольку все находится в связи в великом замысле Божиим»³⁰, а «Бог, будучи высочайше премудрым, *не может* (курсив наш. – А.К.) отступить от сохранения известных законов и *не может* (курсив наш. – А.К.) не действовать согласно правилам, как физическим, так и моральным, которые избрала Его премудрость»³¹. «Этот мнимый *fatum*, обязательный даже для Божества, есть не что иное, как собственная природа Бога, Его собственный разум, указывающий правила Его мудрости и Его благодати; это счастливая необходимость, без которой Он не был бы ни благим, ни мудрым»³².

Бог Г. Лейбница усилогически не может не допустить зло, не может не совершить преступление границы добра и зла. И эта сущностная невозможность Его оправдывает. Но содержание теодицеи Г. Лейбница не ограничивается бегством в немощь Бога. Бог Г. Лейбница еще и желает зла «как должного наказания за вину, а также часто в виде средства для цели, т.е. для предупреждения больших зол и для достижения наибольших благ. Наказание равным образом служит и в качестве примера, и в качестве устрашения, и зло часто ведет к большему ощущению добра и иногда также приводит к большему совершенству того, кто его творит, как и посеянное семя при прорастании подвергается некоторого рода порче: вот прекрасное сравнение, которым пользовался Сам Иисус Христос»³³. По этой причине Бог целенаправленно попустительствует злу и даже пользуется им. Как потом напишет ученик Г. Лейбница: «Этот акт Божественной мудрости станет нам понятным, если удастся показать, что всякое зло, даже и самое страшное, всемогуще, неабсолютно и не лишено смысла»³⁴, а «чтобы доказать это, необходимо рассмотреть все виды зла, их *происхождение, соотношение друг с другом и смысл* (курсив наш. – А.К.)»³⁵, т.е. опять-таки осуществить генеалогическое, топологическое и объединяемые словом «смысл» уσιο-, телео- и эргонологическое исследования зла. Таким образом, структура оправдания, предусматривающая пять его составляющих и реализованная в трактате Г. Лейбница, Н.О. Лосским прямо переносится на зло, которое «не первично... есть паразит... никогда не бывает абсолютным»³⁶.

²⁸ Лейбниц Г. Указ. соч. С. 183.

²⁹ Там же. С. 136.

³⁰ Там же. С. 200.

³¹ Там же. С. 148.

³² Там же. С. 264. (Ср.: «Пророки, правда, учили, что пути Божии неисповедимы, но те, которые приняли эти слова пророков, все-таки нашли способы связать Бога по методу древних эллинов» (*Шестая Л. Potestas clavium* (Власть ключей)// Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 173), т.е. подчинить логике.

³³ Там же. С. 145–146.

³⁴ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 361.

³⁵ Там же. С. 344.

³⁶ Там же. С. 351.

Обратим внимание на этот любопытный случай оправдания. По попустительству Божию зло происходит (генеалогия) из первоначально благих субстанциальных деятелей, усиологически «никогда не бывает абсолютным... в его составе всегда есть первоначальное добро и выработанные деятелями качества и способности, сами по себе положительные (напр., ум, находчивость, изобретательность), но только использованные для дурных целей»³⁷. Не абсолютно зло и телеологически, поскольку предполагает пусть корыстно оцененное, но благо для субстанциального деятеля – он «стремится к нему именно потому, что это благо имеет объективную ценность и заслуживает того, чтобы быть любимым само по себе, а не только вследствие его приятностей для меня»³⁸. Более того, «абсолютная полнота бытия, предельное богатство содержания жизни есть ценность столь всеобъемлющая, что всякое существо сознательно или инстинктивно стремится к ней»³⁹.

Топологически злу нигде больше быть, как в окружении изначально благого мира, сохраняющего свою благодать в основе своей даже после того, как на поверхности все перемешалось со злом. Это касается и самой психоматериальной поверхности, и даже ада: «...число сотворенных Богом деятелей есть актуальная бесконечность. Весьма вероятно, что и число деятелей, вступивших на путь себялюбия...также есть актуальная бесконечность... Исчерпать во времени актуально бесконечное множество падших деятелей нельзя; поэтому психоматериальное царство и материальная природа в нем будет существовать бесконечно долгое время, причем одни члены его будут выходить из него, а другие вступать в него. Во всяком случае, тварные существа, начавшие свою жизнь любовью к абсолютному добру, от века живут в Царстве Божием, а падшие существа, пройдя более или менее длинный путь развития и освободившись от зла, также все рано или поздно становятся постепенно членами Царства Божия. В конце концов все покорится Богу, “да будет Бог все во всем” (1 Кор. 15: 28)»⁴⁰.

Не абсолютно зло и эргонологически. «Сами злые деяния, бедствия и несовершенства нашей жизни, являющиеся следствием нашего себялюбия, побуждают к творческим усилиям выработки все новых и новых форм жизни и в конце концов ведут к преодолению основного нравственного зла себялюбия»⁴¹. Зло паразитирует на бытии, но «и имеет в себе сторону небытия»⁴², выбор которой ведет субстанциального деятеля к саморазрушению, а следовательно, к разрушению и этого выбора. Таким образом, зло, кроме прочего, оправдано и его разрушимостью, неабсолютностью. Абсолютно неоправданным было бы абсолютное зло. Относительное же зло имеет и относительное оправдание – мирское, человеческое, не божественное. Зло

³⁷ Лосский Н.О. Указ. соч. С. 368.

³⁸ Там же. С. 369.

³⁹ Там же. С. 333.

⁴⁰ Там же. С. 380.

⁴¹ Там же. С. 368.

⁴² Там же. С. 351.

относимо к миру, к человеку, но не к Богу. Относительное оправдание зла есть абсолютное оправдание Бога. Та же парадигма теодицеи была и у В.С. Соловьева, предпринявшего ее экстраполяцию в отношении добра в специальной книге. «Назначение этой книги – показать добро как правду, то есть как единственный правый, верный себе путь жизни во всем и до конца – для всех, кто решится предпочесть его»⁴³.

Г. Лейбниц и его последователи считают, что последним метафизическим виновным является именно безликий идеальный порядок, который никому не дано изменить. Этот порядок принуждает и Бога, и, конечно, человека. Следовательно, теодицея Г. Лейбница есть одновременно и антроподицея, причем использующая все тот же прием переноса вины на безликую (идеальную) невозможность быть невиновным, на невозможность не выбрать зло. Антроподицея Г. Лейбница («мне придется защищать человеческую свободу»⁴⁴) оказывается инверсией его «Опытов теодицеи...» и даже религиозной сутью трактата, освобождением человека от самой, быть может, страшной его неправды – от богоборческих, кощунственных обвинений Бога, не только от осуждения Бога, но и вообще от суждений (суд) о Боге, над Богом и даже от апологии Бога.

Антроподицея Г. Лейбница тоже не может обойти ни оправдывающего человека происхождения (генеалогии) его, которое не столько от Бога, сколько от идеальных причин, ни оправдывающего назначения (телеологии) его – спасения в (идеальном) Царстве Божьем, ни оправдывающей его (идеальной) сущности (усиологии) как образа Божьего, ни оправдывающего человека места его в богосотворенном по идеальным меркам универсуме (топологии), ни оправдывающих идеально-предопределенных деяний человека (эргонологии). «Причины... связи, по которой один человек ставится в более благоприятные обстоятельства, чем другой, сокрыты в глубине Божией премудрости и зависят от всеобщей гармонии. Наилучший план универсума, которого *Бог не мог* (курсив наш. – А.К.) не избрать, требовал этого»⁴⁵. И «пусть должно существовать избрание людей, но я не думаю, что безусловную причину этого избрания надо искать в доброй или злой природе человека... Существуют причины выбора Бога..., но... не представляется вероятным, чтобы этот выбор был подчинен тому правилу, которое мы способны были бы понять... Надо, чтобы мы и не знали причин выбора Бога... чтобы никто не имел повода отчаиваться, как и никто не должен льстить себе в этом отношении»⁴⁶. Человек – важная, может быть, важнейшая, но все же составляющая творения, в соотношении с которым следует его и рассматривать. Однако тогда и в отношении универсума мы сталкиваемся с космогенеалогией (космогонией), космотелеологией, космоусиологией, космотопологией и космоэргонологией.

⁴³ Соловьев В.С. Оправдание добра: Нравственная философия// Собр. соч.: В 10 т. Т.8. СПб.; Брюссель, 1996. С. 3.

⁴⁴ Лейбниц Г.В. Указ. соч. С. 470.

⁴⁵ Там же. С. 411.

⁴⁶ Там же. С. 192.

А из них, как из общего частное, вытекают и антропогония, и антропотелеология, и антропоусиология, и антропотопология, и антропоэргонология, составляющие антроподицею как небожественный (человеческий, тварный, несовершенный) ответ на небожественные, человеческие, тварные, несовершенные подозрения и претензии к Богу.

Антроподицея четвертого варианта, жестко, как было показано выше, связанная с космодией, оправдывает метафизическую вину человека ссылкой на невозможность не совершать преступление границ добра и зла, отводя тем самым человеку роль орудия истинной и безличной причины зла. В качестве этой безличной причины может рассматриваться не обязательно отсутствующий Бог, а само Его отсутствие, т.е. опять-таки некий порядок вещей (смягченный в атеизм антитеизм Ж.-П. Сартра), или Бог, обезличенный до субстанции Б. Спинозы или до абсолютной идеи Г. Гегеля, все и вся детерминирующих, упорядочивающих. Можно ссылаться на исторический фатум (или просто на фатум) или на эволюционное наследие. Марксизм сводит конечные (метафизические) причины накапливающегося в истории зла, требующего иногда злу противопоставить зло же («добро должно быть с кулаками»), к бесконечной сложности и противоречивости мироустройства, к такому порядку мира. При этом марксизм добавляет к свойствам миропорядка и возможности разрешения его противоречий, возможности гармонизации мира, что должно вселять в человека исторический оптимизм.

Обезличивание причины зла, перенос вины за него на невозможность не совершать его возрождает очень старый, по крайней мере, манихейски-гностический прием антроподицеи – списание зла с человека на ничто, из которого Бог создает человека, а значит, частично на Бога: «...возможность зла и греха, как актуализация ничто, была заранее дана в мироздании»⁴⁷. Так, и у Г. Лейбница из-за фасада теодицеи тоже выглядывает более существенная задача антроподицеи, поскольку не Бог, а человек нуждается в оправдании и поддержке в своей правде. Г. Лейбниц опровергает возражения, по которым Бог слишком содействует греху или нравственному злу, а человек недостаточно содействует греху вследствие ли недостатка своей природы, вследствие ли недостатка благодати⁴⁸. Не может быть недостатка в благодати, т.е. в бесконечной любви Божией, но не может не быть недостатка в природе человека, поскольку не может человек быть как Бог, человек – не Бог. В этом его правда. Это оправдывает и его, и его грехи. Г. Лейбниц замечает, что «сочинения о ничтожестве человека, каковыми являются, например, книги папы Иннокентия III, представляются... не особенно полезными; они удваивают эти беды, обращая на них внимание, между тем как необходимо было бы отвлекать людей от этого и обращать их внимание на блага, которые превосходят беды в гораздо большей степени»⁴⁹. Более того, сколько бы не

⁴⁷ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 226.

⁴⁸ См.: Лейбниц Г.В. Указ. соч. С. 496.

⁴⁹ Там же. С. 139.

сказывалась на человеке его испорченность первородным грехом, «искры образа Божия... не гаснут совершенно»⁵⁰, «Бог и вечный закон Божий начертаны в наших сердцах, хотя они часто затемняются вследствие людской небрежности или чувственных страстей»⁵¹. И если последняя причина зла и греха – не Бог и тем более не человек как образ Божий, а неизбежная составляющая человеческой природы, в которой образ Божий запечатлен, что освободилась через человека и в человеке, когда тот оспорил слова Бога о последствиях нарушения Его запрета «смертью умрете», то значит, все зло – в ничто, в том порядке, который задается этим ничто. И. Пригожин и И. Стенгерс выражают ту же идею⁵².

Итак, все четыре рассмотренных варианта тео- и антроподицеи предстали как проверки возможного зла или виновности во зле (преступлении) ответчика со стороны происхождения его, местопребывания его, сущности его, стремлений его, последствий деяний его. Следовательно, оправдание разворачивается в комплексное исследование, включающее в себя генеалогию, топологию, усиологию, телеологию и эргонологию оправдываемого предмета, которые проверяют из зла ли, во зле ли, зло ли, для зла ли и к злу ли предмет оправдания. Логический охват всех этих составляющих, наряду с аподиктичностью суждений, гарантирует полную успешность проверки. Гарантированная логической правильностью возможность иска гарантирует и возможность его полного отведения логическими же средствами.

Во всех рассмотренных теодицеях Бог в конечном счете не признается виновником, источником зла: либо не Он – источник, либо зло – не зло. Но этим ставят под сомнение Его божественность: либо есть нечто (ничто) над (под) Ним, либо Его благодать бесчеловечна. В первом случае теодицея становится обвинением Бога в небожественности, в последнем – в бесчеловечности. Логическая теодицея не примиряет человека с Богом. Потому и существуют иные этические оправдания, к рассмотрению которых мы переходим.

Показывая неабсолютность допущенного Богом зла, Н.О. Лосский подходит еще к одному варианту теодицеи, тоже весьма распространенному, имевшему место и в трактате Г. Лейбница, в котором зло, разрешенное Богом, оправдывается незначительностью, малостью зла – «слезинкой ребенка» на фоне покупаемой ею мировой гармонии: «Возможно, что все зло и есть только почти-ничто по сравнению с добром, существующим во всей вселенной»⁵³. В этом варианте мы видим существенное изменение в отношении к ответчику. Если ранее он предстал пассивным объектом, либо не совершавшим преступление, либо совершавшим его опять-таки пассивно – как орудие превышающей его силы, то теперь обвиняемый признается субъектом вины,

⁵⁰ Лейбниц Г.В. Указ. соч. С. 484.

⁵¹ Там же. С. 485.

⁵² См.: Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1983.

⁵³ Лейбниц Г.В. Указ. соч. С. 143.

что, однако, не исключает его оправдания. Но последнее требует выхода из сферы одной только логики. Логика способна обвинение отвести, а здесь требуется переживание и изживание неотведенной, признанной всеми сторонами вины. Из сферы чисто логической мы попадаем в сферу этическую. А там, где действует этос, на шкале правосудия оказывается не логический закон недопущения противоречия, а закон меры.

При анализе этического оправдания приходится учитывать привычное толкование милости как вершины этоса. Однако милосердие – явление довольно поздней истории, оно сильно окрашено личностным отношением к прощаемому и, строго говоря, до исторического явления личности невозможно. Так, глава родовой общины на милосердный с сегодняшней точки зрения поступок в отношении некоего виновника идет отнюдь не вопреки доминирующей в нем интуиции меры, порядка. Прощение без искупления, которым является милость, возможно в случае, когда порядок не подвергается риску сбоя, нарушения. Милость внутри этоса, т.е. милость, подчиненная этосу, – не милость, а констатация малости, несущественности проступка. И не случайно казнит или милует не любой и каждый, а священный предстоятель рода. Милость в ответ на существенный проступок («подставление другой щеки») не прорастает из чувства меры и порядка, а прибавляется к морали, принципиально ее трансформируя, точнее, ограничивая ее силу и сферу. Милость как «вершина» морали налагается на нее сверху – в расчете не на родовые порядки и устои, а в обращении к личности, к праву отдельного человека отнестись к провинности без суда. А право отдельного человека – это выход за пределы родовых устоев. Выпадение личности из рода, дистанцирование от него – вот «механизм» формирования личности. Милость без внимания к будущему какого бы то ни было порядка – явление не этическое, а за-, сверх-, трансэтическое.

Для милости равнозначны сей миг и вечность. Для милости безразличны последствия, потому милость не соизмеряет, не надеется. Милость дарует – так, будто бы за ней стоит сила, что мощнее всех сил, но без всякого расчета на последующее применение этой силы. Милость нерациональна, безрас-суд-на, потому всегда парадоксальна. Творить милость – безрассудство. Еще большее безрассудство рассчитывать на нее («На Бога надейся, а сам не плошай!»). Милость можно чаять, просить, но ждать – значит, хотя и косвенно, но рассчитывать на возможность принуждения самозаконной воли другого. Ждать милости – значит думать, что милующая воля от кого-то или чего-то зависит, с кем-то или с чем-то соизмерима, встроена в некий подчиняющий ее порядок. Но подневольная милость – уже не милость. Раскаяние, почитающее себя путем к прощению, – рассудочное, с помощью логики осуществляемое соизмерение вины и искупления. О действительной же милости молит раскаяние, остающееся отчаянием от безмерности своей вины.

Итак, непротиворечивость – логическое правило. Мера (справедливость) – этическое правило. Стороны суда, руководствующегося мерой как высшим

правилом, тем самым допускают свое соизмерение, сравнение и уравнивание в каких-то рамках. Так, прощающий, а значит и осуждающий Бог оказывается соизмеримым человеку, а человек – соизмеримым Богу. Но равное заменимо равным. Тогда вину человека, твари может искупить Бог. А вину оправдываемого Бога – пусть в какой-то мере – может искупить человек, тварь. Рассмотрим такое оправдание.

Его особенность в том, что за всеми признаваемого таковым преступника, виновника зла платит другой – по воле или помимо воли этого другого. Он дает за обвиняемого нечто, что уравнивает или даже перевешивает совершенное тем зло. Так, Свою вину Бог, например, искупает мучениями праведников и невинных душ. Они своей праведностью, своей невинностью искупают Его вину: «Слава блаженных может быть столь велика вследствие созерцания Бога, что страдания всех осужденных не будут в состоянии сравниться с их блаженством»⁵⁴. Муки их могут быть временными или вечными. В кальвинизме меру этого выкупа predetermined Сам Господь. При этом Бог фактически искупает Свое зло дополнительным же злом.

Обратим внимание на еще один вариант этического оправдания, согласно которому искупитель чужой вины может идти на это добровольно. К такой теодицее склоняется С. Киркегор, когда сутью христианства объявляет принятие бездны страдания за возлюбленного Бога. Мы сами принимаемыми добровольно муками как бы выкупаем, искупаем всегда только в малой части Его вину за зло, вошедшее в мир. Разница с теологией predetermined здесь в том, что там Он искал наших мук, тут мы их предлагаем и даже ищем. Призвание человека «не в том, чтобы иметь мужество быть мучеником за человека, а в том, чтобы, внутренне сосредоточившись, стремиться обрести мужество стать мучеником перед Богом»⁵⁵ и за Бога. Человек своими муками спешит выкупить все, сколько может, пусть даже всего лишь возможную и чьей-то грешной головой предполагаемую вину Бога – возлюбленного Бога.

Заметим, что киркегоровский мученик исходит из того, что надежнее свою виновность именно выкупить. Он не очень-то надеется на возможность простить – даже Бога и даже Богом – «за так», «ни за что в обмен», т.е. милостиво. С. Киркегор остается в отчаянии перед Богом и за Бога. Такой мученик, любя своего Бога, как бы не желает подвести Его и предпочитает более, согласно его интуиции, надежное основание для прощения – не милость, а гарантирующий, поскольку совершается по «всеобщим и необходимым» правилам, порядок выкупа. Беда только в том, что мал человек и слаб, и лепта его скромна. Потому не видно конца череде мучеников за Бога. Остается только молить о милости к «рыцарю веры», страдающему за своего Бога, к Богу, от Которого все это в конечном счете идет. Милость Бога к «рыцарю веры» и к Себе Самому прекращает выкуп человеком божественной вины. Но «рыцарь

⁵⁴ Лейбниц Г. В. Указ. соч. С. 143.

⁵⁵ Цит. по.: Исаев С. А. Теология смерти: Очерки протестантского модернизма. М., 1991. С. 116.

веры» пока ее не видит и не смеет надеяться на нее. Он несет свой выкуп – Богу за себя и за Бога.

Антроподияца выкупа в сравнении с теодицеей выкупа гораздо более многогранно развернута в истории христианства. Она находит добровольную жертву Христа прежде всего, а точнее, единственно искупающей метафизическую виновность человека. Протестанты делают из нее наиболее крайние и смелые выводы. Жертва Христа настолько превосходит все мыслимое и немислимое зло тварного мира, что человек к ней ничего не может добавить. Человеку остается только верить. Но «вере предоставляется оправдание именно ради Христа, а не потому, что она есть наше дело»⁵⁶. Христова заслуга как величина, как ценность слишком достаточна, чтобы нужны были еще какие-нибудь человеческие заслуги, сама возможность которых притом подлежит сильному сомнению. Для того достаточно дел Христовых, выкупающих столько, сколько Ему желается. «Дело Христа и дело человека... взаимно исключают друг друга: насколько возрастает цена заслуг человеческих, настолько является ненужной заслуга Христа; Христос пришел потому, что человек не мог сам спастись»⁵⁷.

Этот вариант оправдания все же исходит из принципиальной сравнимости и соразмерности вины и предмета выкупа: человек метафизически виновен соизмеримо с распятием Самого Бога. Это огромная, максимально возможная метафизическая вина. Человеку оказалось под силу совершить ее. Выкупить же ее может только Бог. По сути дела, этим подспудно, но неизбежно предполагается некое исходное равновесие, нарушаемое виной и восстанавливаемое выкупом. Уверенность в таком равновесии дает, конечно, не логика. Ее истоки намного глубже. Они транс-, паралогичны. Они – в этосе, через призму которого сплошь и рядом интерпретируют Писание. О чем будет сказано ниже.

Еще одним вариантом оправдания является теодицея, указующая на Голгофу как на место, где Бог искупает не только вину человека, всего тварного мира, но и Свою вину. Такая теодицея не вдохновляет на написание трактатов. Уже исходный ее посыл слишком тяжел даже для «рыцаря веры». Но он вполне ортодоксально признает за Богом такое усилогическое могущество, которое не только спасает человека. Этого могущества достаточно и для гнева, и для зла Божия, и для искупления не только человеческой, но и божественной вины. Так велик Бог. Так ничтожен человек.

Протестантизм потому и выступает против католической церковной иерархии, что последняя не чувствует всей глубины своей ничтожности пред Богом. Ей, претендующей на особую благодать, свойственно совершенно другое чувство Бога, для нее Он – гарант спасения по их изволению и

⁵⁶ Цит. по: *Сергий Стригородский* (архиепископ), *Православное учение о спасении: Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих*. Казань, 1898. С. 31.

⁵⁷ Там же. С. 54–55.

разумению согласно словам Иисуса: «Что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе» (Мф. 18: 18). Протестанты же сочли, что апостольское преемство подверглось искажениям и оскудению в силу безнадежной пред Богом греховности человека. Формальная сторона этого преемства стала основой сатанинского самообольщения церковной иерархии, представляющей Бога каким-то замороженным гарантом. Бог – не мертвый и не омертвевший гарант. Он может быть гарантом, может быть мстителем. Он все может.

Дело спасения – дело Божье. Но, значит, касается оно не только человека. Все могущий Бог, сотворивший мир, в котором возможна погибель рода человеческого и всех прочих тварей, искупает не только ведущие к гибели дела человеческие, но и Свои: «Мы не смеем доискиваться до смысла божественного желания. Надо просто молиться, воздавать Ему славу... для веры надо, чтобы все, во что верят, было невидимым. И невозможно скрыть что-нибудь глубже, чем представить это под видом противоположного предмета, чувства, дела. Так, Бог, когда оживляет, делает это, убивая; когда оправдывает – обвиняет нас; когда возводит на небеса – низвергает в преисподнюю... Вечную милость свою и милосердие Он скрывает под видом вечного гнева, справедливость – под видом несправедливости. Это высшая степень веры полагать, что Он милостив, когда Он спасает столь немногих и столь многих осуждает, полагать, что Он справедлив, когда Он по своей собственной воле делает нас неизбежно достойными осуждения, дабы казалось, как замечает Эразм, что Его радуют муки несчастных и что Он более достоин ненависти, чем любви... Ныне, когда понять этого нельзя, как раз есть место для обучения вере, и это следует проповедовать и возвещать. А именно то, что когда Бог убивает, то смертью Он учит веру в жизнь»⁵⁸.

Как это похоже на «комедию игры Бога с Самим Собой», в которой уличал оппонентов Н.А. Бердяев! Но для верующего исходом этой «комедии» является либо проклятие, либо спасение. Слишком серьезная ставка для комедии. И в ней ничего не значат его дела, так что невозможно оторваться от этой «комедии», невозможно не следить за этой игрой Бога с Самим Собой. А это и есть вера – не созерцание, а липкий пот страха и смесь надежды и безнадежности, сосущая тоска по избавлению от собственного смрада и начало соединения, брака души с Христом. И «стоит вере установиться между ними, как грех, смерть и проклятие становятся Христовыми, и ... благодать, жизнь, спасение переходят к душе. Ибо если Христос – Жених, Он должен взять на Себя то, что принадлежит Его невесте и даровать ей то, что принадлежит Ему... Ее грехи не могут теперь уничтожить ее, поскольку они возложены на Христа и поглощены Им»⁵⁹. Бог М. Лютера – это «Бог, оказавшийся величайшим из грешников, какие только когда либо были в мире... Лютер постигает, что не человек, а Бог сорвал яблоко с запретного дерева... Бог единственный источник

⁵⁸ Лютер М. О рабстве воли// Избр. произведения. СПб., 1994. С. 215–216.

⁵⁹ Лютер М. Свобода христианина// Там же. С.32.

всего: перед Его волею склоняются и падают ниц все вечные истины и все законы морали... По воле Бога человек поддался соблазну и утерял свободу»⁶⁰.

М. Лютер сам не делает вывода, который напрашивается из его понимания христианства: Бог так всемогущ, что все добро и все зло в Его и только Его руках, и все наказание, и все искупление, и все прощение... Жертва Христа, которая для нас есть жертва для нас и за нас, есть и жертва Собою пред Собою, для Себя. В Его делах человек не очень-то нужен. Такова теодицея самоискупления, в которой важнейшими являются усиро-, телео- и эргонология всемогущества, в ответ на которые человеку остается лишь страх Божий.

Антроподицея же самоискупления делает, естественно, не очень-то нужным Бога. В человеческих делах Он не очень-то нужен. Осужденный Церковью Пелагий (V в.) писал о Боге: «Он сотворил природу человеческую такой, что и без закона ее одной достаточно для достижения праведности... Нам же надо... вымостить... путь к беспорочной праведности..., на нем нет никаких неровностей и непроходимых мест»⁶¹, «места в Царстве Небесном не для всех одинаковы, они даются сообразно земным заслугам»⁶². А шкала заслуг такова, что «в деле праведности всем нам надлежит совершать одно и то же»⁶³, а «нарушение меры даже и в добрых делах порочно»⁶⁴. И бороться с грехом не так уж сложно, потому что нами сделано – нами и поборется.

Об этом метафизическом могуществе человека много и пафосно пишет Н.А. Бердяев: «Много писали оправданий Бога, теодицей. Но наступает пора писать оправдание человека – антроподицею. Быть может, антроподицея есть единственный путь к теодицее, единственный не изжитый и не исчерпанный путь. Книга моя и есть опыт антроподицеи через творчество»⁶⁵. Н.А. Бердяев пытается развивать христианское вероучение, полагая, что «в Каббале скрыта глубочайшая антропология, вполне согласная с истиной христианской»⁶⁶. Эта антропология представляет происхождение, сущность, предназначение, место и дела человека, исследует и объясняет их, оправдывая тем самым человека: «Человек... существо божественного происхождения и божественного предназначения, существо, хотя и живущее в “мире сем”, но “не от мира сего”»⁶⁷. И, пожалуй, самое главное, «в творчестве сам человек раскрывает в себе образ и подобие Божье»⁶⁸. Н.А. Бердяев «ставит вопрос о творческом опыте как религиозном, как оправдывающем, а не требующем оправдания»⁶⁹.

На основе анализа работы Н.А. Бердяева «Смысл творчества» и последующих произведений можно выделить следующие составляющие его

⁶⁰ Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992. С. 227.

⁶¹ Пелагий. Послание к Деметриадe// Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 605.

⁶² Там же. С. 617.

⁶³ Там же. С. 607–608.

⁶⁴ Там же. С. 626.

⁶⁵ Бердяев Н.А. Смысл творчества// Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 261.

⁶⁶ Там же. С. 301.

⁶⁷ Там же. С. 310.

⁶⁸ Там же. С.329.

⁶⁹ Там же. С.383–386.

антроподицей: библейско-каббалистическую генеалогию; антропоцентрическую, доходящую до обожествления человека, усиологию; теургическую телеологию; каббалистическую топологию и эргонологию, оценивающую дела человеческие в их отношении к творчеству.

Еще более секуляризованный, т.е. не нуждающийся не только в Церкви, но и в Боге, вариант оправдания человека через творчество мы находим в марксизме. В нем тот же пафос дерзновения, доходящий, например, у Э.В. Ильенкова и В.В. Орлова до грез о преобразовании человеком всей Вселенной, та же уверенность в фундаментальной – пребытийной – укорененности истоков креативности: «Чем радикальнее результаты творчества, тем глубже их предпосылки»⁷⁰. В нем та же увязка творческого дерзновения с жертвенной самоотдачей. Без этой самоотдачи жизнь человека проходит как бы зря, не имеет оправдания⁷¹.

Марксизм секулярно выразил то, что, путаясь в сакральном, сформулировал Н.А. Бердяев. И дело не в том, что К. Маркс несколько старше русского философа, и даже не в том, что мысли Н.А. Бердяева, успешного побывать марксистом, можно определить как дрейф марксизма к своим историческим религиозным истокам. М. Лютер, поставив падшего человека на место пред Богом, не оставив человеку никакой надежды, кроме как на Божий произвол, не получил в этом пункте поддержки даже у своих ближайших последователей. Ни аусбургцы, ни кальвинисты не вынесли этой пропасти между человеком и Богом, не захотели в этой пропасти пропасть. Марксизм лишь, как и весь материализм Нового времени, вышел из этой ситуации самым непротиворечивым способом: пропадать в пропасти и не надо, ибо нет ни Бога, ни, стало быть, и пропасти между человеком и Богом. Бог – всего лишь отчужденная сущность человека. Поэтому все, что располагало на том (обоженном) краю пропасти, надо вернуть на этот – человеческий – край, т.е. на законное место. Если Бог существует, то как образ, как идея, вполне, конечно же, достигаемая для человека.

Это отношение к Богу как к образу, как к идее четко просматривается у И. Канта, еще равнодушного к проблеме теодицеи: «Под теодицеей разумеется обычно защита высшей мудрости создателя от иска, который предъявляет ей разум, исходя из того, что не все в мире целесообразно. Это называется: ратовать за дело Господне»⁷². Но много говорит за себя название цитируемой работы И. Канта – «О неудаче всех философских попыток теодицеи» (1791). В самом начале ее И. Кант замечает: «Может статься, что в основе своей это дело не более как нашего разума, претенциозного и к тому же не сознающего своих пределов, – дело, конечно, далеко не лучшее»⁷³. Но тут же: «Его, однако, можно и одобрить, поскольку... человек как существо

⁷⁰ Лойфман И.Я. Культура как плодотворное существование. Екатеринбург, 1994. С.5.

⁷¹ Ср.: Коган Л.Н. Цель и смысл жизни человека. М., 1985.

⁷² Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи// Трактаты и письма. М., 1980. С. 60–61.

⁷³ Там же. С. 60.

разумное вправе испытать любые утверждения, любое учение, требующее от него почтительного внимания, прежде чем он ему покорится, дабы почтение это было искренним и нелицемерным»⁷⁴. При том «в подобных вещах не так много значит мудрствование, как искреннее признание бессилия нашего разума, как честность, не позволяющая человеку искажать свои мысли в ложном высказывании, сколь бы благочестивыми ни были намерения, с которыми это постоянно делается..., искренность... главное требование в делах веры»⁷⁵. К истине может привести лишь искренность, в основе которой – чистая совесть: «Я же сам при изложении своих сочинений не упускал из виду совесть – божественного Судию, находящегося во мне»⁷⁶.

И. Кант как человек постлютеровской протестантской культуры полагает совесть некоторой в человеке пребывающей божественной субстанцией. По Аусбургскому исповеданию она сохраняется в человеке незамутненной искренней верой – *sola fide*. Потому-то и приходится ставить М. Лютера несколько отдельно от лютеранства: для него кошунственна сама постановка вопроса о пребывании в падшем человеке какой-то – пусть минимальнейшей – частицы божественной субстанции. Лютеранство же пошло по пути компромисса с житейской моральностью, имеющей якобы своей опорой *sola fide*.

«Истинное (моральное) служение Богу, которое верующим как подданным Царства Божьего, но не в меньшей степени и как его гражданам (по законам свободы), надлежит совершать, – это служение невидимое (так же, как и само царство), т.е. служение сердца (в духе и в истине); оно может состоять только в образе мыслей, направленном на соблюдение всех действительных обязанностей как божественных заповедей»⁷⁷. Поэтому «идти от облагодатствования к добродетели – значит идти превратным путем. Стремиться от добродетели к облагодатствованию – вот путь гораздо более верный»⁷⁸. Сама совесть побуждает нас сомневаться в достоинствах нашей благодати, а потому направляет нас по пути сознательного исполнения долга, где разум и выступает первым и единственно надежным помощником.

Здесь И. Кант, конечно же, пелагианствует и тем самым отступает от М. Лютера: «“Ты должен, стало быть, ты можешь”, – говорит Кант, в то время как все учение М. Лютера держится на противоположном утверждении: ты должен и все-таки ты не можешь. Закон дан человеку не затем, чтобы руководить им и направлять его, а лишь затем, чтоб обнаружить и показать ему его бессилие и беспомощность: закон обвиняет, устрашает и осуждает. После грехопадения человек утратил и свободу воли, и свободу мышления: он идет не туда, куда хочет идти, он принимает миражи и иллюзии за истины»⁷⁹. По

⁷⁴ Кант И. О неудаче всех философских попыток... С. 60.

⁷⁵ Там же. С. 73.

⁷⁶ Кант И. Королю Фридриху-Вильгельму III// Тракаты и письма. М., 1980. С. 596–597.

⁷⁷ Кант И. Религия в пределах только разума// Там же. С. 266–269.

⁷⁸ Там же. С. 278.

⁷⁹ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 454–455.

мнению И. Канта, совесть оправдывает разум, разум же оправдывает все остальное. М. Лютер же сразу берет совесть под подозрение, точнее, тут же ее обвиняет. В противном случае – при спокойной совести – и возникает самозаконный, т.е. бессовестный, самооправдывающийся разум. Усиологической мощи человека хватает и на метафизическую вину, и на эргонологический ее выкуп, так что метафизическая цель (телеология) человека – искупить свою вину, успокоить тем свою совесть, простить себя.

Прощение же совершается не милостью к себе, а по правилам этоса, который все же оказался выше Бога, подобно этосу архаики, что стоял выше ее богов. Эта архаическая модель оказалась живой в мышлении очень многих поколений христиан (например, И. Канта), даже тех, кто оспаривал подчинение Бога логике. Примером тому может служить православная теодицея П.А. Флоренского – «теодицея для людей рассудка»⁸⁰, по слову ее рецензента епископа Феодора (Поздеевского), ректора Московской духовной академии. Как пишет игумен Андроник (Трубачев), «в ряду различных исторически сложившихся типов теодицей... Флоренский развертывает оправдание Бога как Истины, а не как Блага. Поэтому все обычные вопросы теодицей рассматриваются не в плоскости “нравственности”, а в плоскости “рассудка” и “разума”»⁸¹. Но, если вспомнить, к примеру, «Опыты теодицеи...» Г. Лейбница, то окажется, что в его доказательстве «нравственности» Бога гораздо больше «рассудочности» и «разумности», больше рассудочной этики, чем нравственного разумения Истины П.А. Флоренским.

«Православная теодицея для людей рассудка» П.А. Флоренского строится не в плоскости рассудка, а в плоскости православной воцерковленности: «“Живой религиозный опыт как единственный законный способ познания догматов” – так мне хотелось бы выразить общее стремление моей книги»⁸², «церковность первее отдельных проявлений своих»⁸³, а полнота Божественной жизни тем более не может быть «уложена в узкий гроб логического определения»⁸⁴. «Православие показывается, но не доказывается... Но, чтобы стать православным, надо окунуться разом в самую стихию православия, зажечь православно, – и нет иного пути»⁸⁵. А Церковь – организм богочеловеческий. Пелагий переоценил человеческую сторону его, что привело к отрицанию нужности Бога в делах спасения, его критик бл. Августин же, пожалуй, переоценил божественность Церкви. По этому пути идет и П.А. Флоренский, по

⁸⁰ См.: *Игумен Андроник (Трубачев)*. Из истории создания книги «Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах свящ. Павла Флоренского»// Флоренский П.А. Сочинения: В 2 т. Т.1. М., 1990. С. 837.

⁸¹ Там же. С. 827.

⁸² Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины// Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 3.

⁸³ Там же. С. 6.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Там же. С. 8.

пути, на котором «католичество верит не Богу, а себе самому»⁸⁶, а в результате «католичество... поставило себя на место Бога»⁸⁷.

П.А. Флоренскому, как и блаженному Августину, нужна гарантия истинности истины, праведности правды, божественности Бога. А гарантированность он находит в Столпе и утверждении Истины, в Церкви, которой Сам Христос эту твердость в истине и праведности придал и придает. Такой порядок навечно установил Сам Бог. Так что теодицея П.А. Флоренского, как и теодицея Августина, есть скорее экклезиодицея – оправдание Церкви, ее богочеловечности. При всей первичности в ней божественной стороны, человеческую со счетов сбрасывать никак нельзя. Не случайно после теодицеи отца Павла «потянула» к себе тема антроподицеи, которую он не успел окончательно оформить в единый текст.

Человеческая же сторона Церкви есть община, а традиции общинности исторически укоренены в архаическом роде. Строительство Церкви осложнено этим архаическим наследием. Традиции же родовой общинности «нанизаны» на глубоко укорененное чувство равновесия: «Еще в глубокой древности эллинские мудрецы стали делать попытки проникнуть в последнюю тайну жизни. И почти сразу почувствовали, что их задача может быть разрешена лишь при одном условии – если окажется, что в жизни есть какой-нибудь твердый, незыблемый порядок. Казалось бы, что политеизм как будто бы исключает самую возможность такого допущения. Богов у греков было много, и самых разнообразных. И боги, как люди, были непостоянными, капризными, импульсивными существами, одержимыми страстями и всегда ссорившимися меж собой. О каком неизменном порядке, подлежащем изучению, можно было говорить при таких условиях? Но еще у Геродота мы встречаем такую мысль, очевидно выражавшую отношение древних греков к миру: ... и богу невозможно избежать предопределения судьбы»⁸⁸.

Комментаторы Л. Шестова подтверждают его мысли следующим: «Тема стоящих над богами Судеб и всеобщего правящего Рока уходит глубоко в греческую мифологию... Образ этот вызван к жизни самим политеизмом. Олимпийцы мыслятся у Гомера “равноправными”, “равноудельными”... Мойры, Айса, Ананке – персонажи, охраняющие это равноправие олимпийцев, ограничивающие их своеволие, – суть персонификации векового *строга* (курсив наш. – А.К.), основанного на взаимоограничении “равноправных” богов. В результате на первый план и выступают эти всемогущие существа: Мойра – удел, Дике – правда, Ананке – необходимость... В архаическом мифе позднейшим “судьбам” соответствуют буквальные “связи”: нити, вервь, пряжа. Три классических мойры – Клото, Лахесис, Атропос – суть пряжи, прядущие нить человеческой жизни и определяющие ее длину... Они могут мыслиться мифологически..., но легко демифологизируются, становятся основой

⁸⁶ Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей). С. 55.

⁸⁷ Там же. С. 58.

⁸⁸ Там же. С. 39.

внутренней рационализации мифа»⁸⁹. А интуиция порядка в мифе – проекция порядка родовой структуры, при условии, что род не разомкнут, как у авраамитов, на трансцендентного Бога, а замкнут, самодостаточен и вбирает в себя все сущее вместе с богами и даже не-сущее (как, например, в брахманизме).

Упорядоченно-родовая жизнь, в которой растворен архаичный индивид, является единственной подлинной реальностью для него. И даже когда, очевидно, вследствие межплеменного общения, ведущего к объединению мифологий, возникает нужда согласования последних, то иного способа согласования, кроме как упорядочивания, просто и не могло быть. На смену стихийному, нерелексированному порядку или, точнее, порядкам отдельных мифологий, приходит нужда в трансформации этих порядков в один – новый, но обязательно – порядок. А это уже потребовало не только стихийной, но сознательной, целенаправленной работы, поскольку самодостаточность каждого из порядков сопротивлялась. Борьбу с этим сопротивлением пришлось вести тем, кто в большей степени эти порядки манифестировал, т.е. жрецам. Наряду с традиционной жреческой практикой появляется более или менее институционализированная жреческая наука, дабы упорядочить это неизбежно многовариантное упорядочивание. Наука стимулирует рационализацию, рефлексию, критицизм. Философия – продукт этого процесса, она выпросталась из столкновения мифологий, в которых жрецу, даже ученому, т.е. вооруженному традицией с ее бесчисленными «табу» («образ науки»), все равно приходилось в большей или меньшей степени относиться к этой работе упорядочивания индивидуально, а значит, своеобразно.

Вот эта интенция неизбежного своеволия, которую консервативное жречество всячески прибирало к рукам, приручало, подчиняя новому трансмифологическому порядку, все равно прорывалась – и в наибольшей степени как раз у эллинов⁹⁰. Так что первых философов можно назвать излишне радикальным жречеством или продолжателями их дела. Это особенно заметно по тому, куда клонили все древние философы, даже если весьма и весьма дистанцировались от традиционных мифологий: они предлагали новую картину мирового порядка, очень рационализированного, демифологизированного, но – порядка. И никуда они выскочить из этой «человеческой, слишком человеческой» интуиции порядка и покоя просто не могли. Даже синергетика XX в. ставит на первый план Порядок, который генетически происходит из Хаоса.

И никто другой, как вынужденные к своеволию жрецы облекли свое чувство в «свой миф о происхождении человека...», этот миф лежит в основании всех почти древних философских систем..., в замаскированном виде он принят целиком и новейшей рационалистической философией... Анаксимандр так передает этот миф. Отдельные вещи, появившись на свет, т.е. самовольно

⁸⁹ Ахутин А.В., Паткош Э. Примечания и комментарии// Шестов Л. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 418.

⁹⁰ См.: Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991.

вырвавшись из единого общего лона к индивидуальному бытию, тем совершили великое преступление. И за это великое преступление они подвергаются величайшей каре – уничтожению. “Все отдельные вещи”, т.е. прежде всего живые существа, и из живых существ прежде всего, конечно, люди. Не Бог добровольно, как рассказано в Библии, создал людей и, создавши, их благославил; не с благословения, а вопреки воле Бога люди самочинно и преступно вырвались к бытию, на которое они не имели никакого права. И, стало быть, индивидуальная жизнь по самому существу своему есть нечестье, и оттого же она в самой себе таит угрозу величайшего наказания – смерти. Так учил и последний великий философ древности – Плотин... Тому же, скажу еще раз, учит людей современная философия... Гегель... только повторяет Анаксимандра. И еще... легенда Анаксимандра не им придумана и даже не греками. Она занесена в эллинский мир с востока – родины всех легенд и мифов, которыми жил и живет, но которые не хочет признавать Запад.

Итак, две легенды. Человек как индивидуальное существо явился на свет *согласно* (курсив наш. – А.К.) воле и с благославения Бога, индивидуальная жизнь появилась во Вселенной *вопреки* (курсив наш. – А.К.) воле Бога и потому, по самому существу своему, нечестива, и смерть, т.е. уничтожение, – есть справедливое естественное возмездие за преступное своеволие»⁹¹. Так учил о нем Анаксимандр: «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [- ущерба] в назначенный срок времени»⁹².

Бог, допускающий чужое своеволие, – либо слаб, тогда он – не Бог, либо не хочет этому препятствовать. Но если Он – Бог и наказывает за своеволие, которому Сам попуститель, Он является злым Богом. От доброго Бога отдельное бы не побегало. А Ему как будто только этого и надо – бегством отдельного от непосредственной слитности со Всеобщим, с Богом осуществляется эманация, в конце которой все отделившееся от Всеобщего ждет гибель. Всеобщее, подобно Ваалу, с наслаждением пожирает своих детей. Таков всеобщий (обожествленным Всеобщим установленный) порядок. «Нужно считаться не с тем, что соответствует нуждам отдельного существования, а с тем, чего требует целое»⁹³. Целое, гармоничный порядок, правильность – разные имена устройства архаичного рода. А вся языческая – «человеческая, слишком человеческая» – мудрость и была развитием и прояснением этих архаических идеалов и интуиций. «Не познавать, но систематизировать, придать хаосу столько регулярности и формы, сколько потребно для наших практических целей. В образовании разума, логики, категорий определяющей являлась потребность: потребность не «познавать», но субсуммировать, схематизировать в целях взаимного понимания, в целях

⁹¹ Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей), С. 258–259.

⁹² Анаксимандр. *Фрагменты*// *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч.1. М., 1989. С. 127.

⁹³ Плотин. *Эннеады* II, 9, 9.

учета (приспособление, измышление подобного, одинакового...)»⁹⁴. Измышление же подобного основано на иллюзии самотождественности субъекта⁹⁵, а именно родового и – что одно и то же – пантеокосмического субъекта.

«И в этом отношении, как и во многих других отношениях, бл. Августин остался верным заветам эллинской философии. Он только на место общего принципа или общих принципов, совокупность которых древние именовали разумом, поставил идею Церкви, так же с его точки зрения непогрешимой, как с точки зрения древних был непогрешим разум... Когда же выяснилось, что Церковь, как и все учреждения, не может существовать без эллинской морали, которую проповедовал Пелагий, сам бл. Августин встал на защиту положений, которые прежде он так вдохновенно оспаривал»⁹⁶. Так, вопреки известному утверждению о том, что философия в средние века была служанкой богословия, дело обстоит как раз наоборот, и побежденная языческая мудрость диктовала свои законы победителю. Поэтому Аристотель был и остался для католичества *praecursus* om Christi. Оно и понятно – человеку нужна гарантия истины. Присмотритесь к ней: разум, логику, самодостаточное добро⁹⁷ или соборную церковность – не так уж и важно. Нужна истинная опора, истинная гарантия, и если какая-то опора оказалась иллюзорной, то не иллюзорен сам принцип опоры, гарантированности, – так движется мысль, питаемая архаической интенцией гарантированного порядка. «Добро в своем полном смысле... определяется окончательно как действительный нравственный *порядок* (курсив наш. – А.К.), выражающий безусловно должное и безусловно желательное отношение каждого ко всему и всего к каждому. Это называется Царством Божиим»⁹⁸. В.С. Соловьев облачает в христианские одежды Царства Божьего архаический, языческий нравственный порядок, не замечая этой кровосмесительной подмены.

Та парадигма, которая представлена всей традицией тео- и антроподицей, предполагает гарантию своим правилам – Порядок, что превыше Бога и человека. Такое оправдание и есть оделение, наделение правдой как следствием порядка, причем гарантированным, неизбежным следствием, санкционированным этим порядком. Не Богом! И тогда не Бог – Бог, а Порядок – Бог. Тогда истинная задача теодицеи – оправдать не Бога, а успокоиться на том, что даже у Бога – Того, Которого я страшусь, люблю и почитаю, – и тем более у меня есть настоящий гарант оправдания – всеобщий и необходимый, постоянный и неизменно существующий.

Автор всякой теодицеи на первый взгляд полемизирует с некими обвинителями Бога и выступает тем самым в роли Его адвоката. Но перед каким судьей оправдывает он Бога от претензий Его обвинителей? Судьей

⁹⁴ Ницше Ф. Воля к власти. М., 1910. С. 236.

⁹⁵ См.: Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984. С. 3–17.

⁹⁶ Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей). С. 283–284.

⁹⁷ См.: Соловьев В.С. Указ. соч. С. 3.

⁹⁸ Там же. С. 227.

оказывается то Благо вообще, то Истина как таковая, понятия и принятые человеческой совестью и человеческим разумом. Судьей оказывается человек даже при том, что оправдание принимает отвлеченно-философский характер и оспаривает саму возможность обвинений Бога, вскрывая ее безосновательность. Судить продолжает все равно человек – не только обвинитель и адвокат, но и судья. Покуда же человек Бога принимает как Бога, т.е. религиозно, не редуцируя Его к чему-то посюстороннему, а ища способы уйти от этой редукции, до тех пор человек высшим Судьей вообще и над собой тоже признает Бога. И тогда всякая теодицея оказывается затеей с серьезным коштунственным богоборческим душком.

Но если даже человек в лице автора теодицеи всячески избегает своей судейской позиции, ограничиваясь лишь позицией адвоката, то ортодоксия и в этом случае вправе взять свое: разве нуждается Бог в чьей либо защите перед кем бы то ни было? Конечно, нет. Кого же тогда на самом деле оправдывает теодицея? Того, кто своим маловерием покусился обвинять Бога, того, кто дерзнул встать над обвинителем и Богом судьей, того, кто решил, что его человеческих усилий хватит на роль Божьего адвоката. Не Бог оказывается оправдываемым в «оправданиях Бога», а человек, поскольку «оправдание Бога в апологетических целях имеет значение не только для Божественной славы, но и для нашей пользы»⁹⁹.

То, против чего боролся М. Лютер – против приписывания человеческой природе роли носителя пусть самой минимальной частички божественной субстанции, которую все-таки разглядели в совести многие его последователи, в православии, как и в католичестве, приписывается Церкви. Реанимируя значение церковности, постлютеровский протестантизм все же продолжает акцентировать внимание прежде всего на верующей индивидуальной совести. Православие делает акцент на церковной соборности, что всесторонне осмыслено в славянофильстве. Католицизм, превознося значение соборности, концентрирует распространяющуюся по ней божественность в одном лице – папе. Но все три ветви христианства так или иначе обеспечивают себя божественной гарантией, привнесенной в человеческую природу и не иссякающей даже после грехопадения. А значит, доля этой гарантированности присутствует и в человеческой природе, обязательно или даже не обязательно воцерковленной. Так, что в текстах философов, мыслящих себя христианами и почитаемых за классических христианских философов, сквозной и несущей всю смысловую конструкцию интенцией остается уверенность в порядке, божественная гарантированность порядка. А если быть точным, восходящее к языческому, родоплеменному, архаическому мироощущению обожествление порядка. И теодицея, и антроподицея шли преимущественно путем сообразования генезиса, сущности, целей, топоса и деяний оправдываемого с этим божественным Порядком, с его правилами.

⁹⁹ Лейбниц Г.В. Указ. соч. С. 467.

Истоки этой парадигмы оправдания правильностью, логическим или этическим правилом можно найти в унаследованном и православием, и католицизмом родоцентрическом язычестве, в его этосе, в выражающем его логоцентризме, который сопровождает всю историю христианских церквей. Однако можно проследить и противостояние ему в наследии Тертуллиана, Петра Дамиани, Дунса Скота, Оккама, М. Лютера, Бл. Паскаля, С. Киркегора, Л. Шестова и др. Противостояние всеупорядочивающему логоцентризму продолжается. Его признаки можно найти в романтизме, герменевтике, интуитивизме, постструктурализме. Противостояние архаике разворачивается в совсем другую парадигму оправдания, о которой мы скажем подробнее в дальнейшем.

На основе вышеизложенного можно сделать следующие выводы: детство нуждается в оправдании, что является проблемой всякой культуры и требует философского анализа; философский анализ оправдания детства требует обращения к парадигмальным философским апологетическим текстам; парадигмальными философскими апологетическими текстами являются тео- и антроподицея; анализ тео- и антроподицеи, представленных историей философии, позволяет выявить логическую структуру философского оправдания, включающую генеалогию, топологию, усиологию, телеологию и эргонологию; анализ тео- и антроподицеи, представленных историей философии, позволяет выявить их теснейшую корреляцию с архаическим (языческим) этосом как выражением соответствующей экономики (жизнустроения).

Теперь можно предположить, что сложившаяся в тео- и антроподицею парадигма оправдания, исторически заданная языческим этосом, теснейшим образом коррелирует с оправданием детства в соответствующей культуре и даже во многом детерминирует это оправдание. Более того, возможно, что эта парадигма характерна не только для языческой культуры и осложненной язычеством истории христианской культуры, но и для культуры, порожденной секуляризацией христианства.

Глава II. Ничтожность детства в архаических нравах

Поскольку выявленная парадигма оправдания, исходящая из предзаданных и вечных метафизических правил, теснейшим образом коррелирует с языческой культурой, обратимся к анализу оправдания детства в этой культуре. Языческая (архаическая) же культура есть культура родовая, культура при-родных связей – между людьми, людьми и окружающим миром, видимым и невидимым. Объединяющее всех родство изливается, *эманурует* из родоначальника в его непосредственных, как и он, обожествляемых потомков, и через них родство источается по ступеням мироздания, на одной из которых и располагаются живущие люди. Этимологически слово «родство» восходит к Роду – древнейшему славянскому божеству, манифестировавшему плодотворящую, рождающую силу природы. Бог Род как бы продолжается в своем роде, в своих потомках, связывая их в целое. Аналогичные ему божества мы отыщем практически в любой древней мифологии.

Библия называет такие представления языческими, поскольку у каждого языка (племени) есть свой родоначальник, почитаемый племенем как высший из богов, из чего племя делает вывод и о своей божественности. Этому многоголосию притязаний богов и племен на первенство древние евреи противопоставили истинного, а потому единственного Бога, который Сам избрал Себе Свой народ. Противопоставление скорее похоже на еще один голос в хоре притязаний. Но еврей является не плотским, кровным потомком своего Бога. Бог «лишь» избрал Авраама и его потомков в особое служение. В принципе, в это служение может войти и нееврей по происхождению, а еврей по вере, для которого не может быть ни иных богов, ни иных заветов Бога с людьми. Язычник же вполне допускает и многобожие, и путанные взаимоотношения между богами, в разряд которых могут попасть и люди, и звери, и камни. Язычество так же широко, как широко человеческое воображение. Но у того и другого есть и берега, позволяющие пусть крупными мазками, но зафиксировать их в цельной картине.

В языческой культуре было очень распространено принесение детей в жертву. Сразу же возникает коллизия с благодушным утверждением о якобы естественном, сидящем в самой человеческой природе, помимо всех культурных различий, свойстве любить детей. Но культуры различны, и главное состоит в том, что они невероятно различны¹. При этом не стоит увлекаться той метафорой, что древность – детство человечества. «Открытие «примитивных» систем детского воспитания ясно показывает, что примитивные сообщества не относятся ни к младенческим стадиям человечества, ни к вызванным задержкой отклонениям от олицетворяемых нами гордых прогрессивных норм. Они являют собой совершенную форму зрелой

¹ См.: Мид М. Культура и мир детства: Избр. произведения. М., 1988. С. 49.

человеческой жизни, гомогенность и простая цельность которой вполне могли бы вызвать у нас в ряде случаев чувство доброй зависти»².

Сказанное не должно мешать нашему предпочтению той или иной культуры, но должно мешать приложению шкал, выработанных в одной культуре, пусть даже дорогой нам, к феноменам, имеющим смысл только в другой культуре. Так, принесение детей в жертву в языческой культуре имеет свой, достаточно глубокий и оправданный ею смысл, именно в культуре, а не «предкультуре» «предчеловеков», как бы ужасен ни был сам факт убийства младенца по нашей ценностной шкале.

Кому или чему приносит свои жертвы язычник? Демонам, духам, богам и т.п. Но почему они столь кровожадны? Боги, духи, демоны, драконы и прочие персонажи языческой мифологии являются хтоническими существами, т.е. олицетворяют силы, скрывающиеся за видимой повседневно оболочкой бытия, обитающие на границе соразмерной человеку сферы бытия с инобытием, например, царством мертвых, которое можно назвать небытием. Граница бытия и небытия варьируется в различных мифологиях. Но, как правило, она там, где могилы и мертвецы, где встречаются различные стихии (например, берег реки, моря, колодец, горизонт, гора); сон – тоже близкое к их границе состояние; дерево, зверь, пещера, небесное светило могут быть местом, где эта граница почти обнажена. Мощь хтонических существ именно в близости к небытию, точнее, в них – сила небытия. Граница соприкосновения двух стихий есть как бы зазор, разрыв дискретного по существу бытия – *intermundia*. В этом зазоре незаметно для поверхностного взгляда таится инобытие или даже небытие.

Для языческой архаики идея порядка корреспондировала с идеей хаоса, который был фундаментальнее, от которого приходилось бежать, откупаться, восстанавливая пусть метафизически ненадежный, но аксиологически желанный порядок. Желанный настолько, что архаика готова обожествить его, она ставит его превыше богов. Но и это не избавляет архаику от глубоко трагического мироощущения, мировая жизнь в котором мыслится «или совсем бесформенной, или имеющей свою, нечеловеческую организацию... Глубинная же ее основа ощущается темной, хаотичной, мглистой и кошмарной. Только в своем, так сказать, острое, которое направляется на человека, эта темная глубина оформляется и принимает форму Эриний, Аты, Аластора, Мойры и т.д. Эти образования таят за собой страшную бездну и черные глубины бытия, которые живут какой-то своей, нам неизвестной жизнью. Только время от времени они заявляют о себе, насылая на человека бедствия, несчастья и делая его душу ареной страшной борьбы света и мрака.

Но не только это просто глубина бытия, хотя бы и страшная. В трагическом мироощущении она мыслится злой, бессознательной, аморальной. Это мировая бездна, или Рок... Ей безразлично, что уничтожить и с чем бороться... за пределами стройной и понятной внешней жизни кроется

² Эрикссон Э.Г. Детство и общество. СПб., 1996. С. 166.

страшная бездна и черный хаос, который вот-вот прорвется наружу и уничтожит зыбкое строение нашей жизни и нашего сознания.

Такова характеристика мира в трагическом мироощущении. Мир разделен на две неравные части: одна – та, что окружает нас видимой оформленностью и стройностью, другая же есть бесформенное, мятущееся множество, содержащее в себе неизъяснимые ужасы и постоянно прорывающее видимый мир, это непрочное, хотя и блестящее покрывало Майи»³.

Христианство трансформировало эту архаическую интуицию таким образом, что у порядка появилась божественная, а потому уже никаким хаосом неотменяемая гарантия. Мощь и угроза хаоса отступили пред этой божественной гарантией. Поначалу она относилась не столько к миру сему, сколько к Царствию Божьему. Но потом мир сей как-то онтологически слился с Царствием Божиим в панантеистическое всеединство, незаметно подчинившееся пусть «божественному», но фактически ставшему над Богом Порядку, как это, например, сложилось во всей обширной софиологической традиции. Корни этой парадигмы – архаические, хотя отношение к небытию у архаики и христианства разное.

Для архаики, не знающей всемогущего творца, мощь небытия несоизмерима с силами бытия. Все существующее ждет неминуемый провал в небытие, но из него же все вновь и возникает. Небытие для язычества есть не просто отсутствие бытия, а семя и корень бытия. Потому в языческой культуре и смерть – не смерть, а уход, переход, и рождение – не рождение, а тоже переход, приход в вечном вращении Колеса Жизни. «Все известные материалы единодушно свидетельствуют о том, что умерщвление стариков не считалось ни преступлением, ни аномалией, так как у человека была перспектива нового возрождения»⁴. А если умирал новорожденный, говорили так: «Прошел мимо, не захотел остаться»⁵. Образ Колеса Жизни – универсальный для Востока (и язычества в целом) символ цикличности – указывает на меньшую озабоченность архаической культуры будущим, если сравнивать с европейской культурой Нового времени. «Дух Азии действительно можно выразить знаком “0”, даже если это не ноль, а окружность. Великий восточный образ змеи, закусившей свой хвост, прекрасно передает атмосферу восточной веры и мудрости. Эта замкнутая кривая включает все и никуда не ведет»⁶. Соответственно «архаический человек состоит из серий сходящихся линий, представляющих его связи с другими, с совершенной пустотой в центре»⁷. Европейец же последних веков преимущественно устремлен в будущее, все больше оценивая его как неизвестное. М. Мид даже ожидает особый тип культуры – префигуративный, где старшим уже будет нечему учить младших, ибо их опыт в принципе обречен на неадекватность все новым и новым

³ Лосев А. Ф. Форма – стиль – выражение. М., 1995. С. 316.

⁴ Цит. по: Еремина В. И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 30.

⁵ Там же.

⁶ Честертон Г. К. Вечный человек. М., 1991. С. 175.

⁷ Jaynes G. The origins of consciousness in the breakdown of the Bicameral Mind. Boston, 1982. P. 77.

реалиям⁸. Конечно, это ожидание является следствием слишком сильной экстраполяции современных евроамериканских особенностей культуры в их отличии от архаических.

Для языческой архаики будущее встроено в круговорот, оно есть продолжение настоящего, которое есть продолжение прошлого. Потому актуализируется прежде всего прошлое. Носителями прошлого являются старики. Почитание их может простирается в диапазоне от бесконечного прошлого до исключительно нынешних, живых старцев. Например, у манус (Новая Гвинея) существует культ лишь недавно умерших предков⁹, а для их соседей «арапешей нет прошлого помимо прошлого, воплощенного в стариках»¹⁰. Но и они, и мифические предки других этносов – бытие, просвечивающее небытием, куда они уйдут или уже ушли. Помочь им в этой неизбежности – порой совсем даже не грех. Вообще, почтение не исключает и даже располагает к жертвоприношениям. Такова участь в разных племенах вождей, их детей и жен, шаманов и многих других. Их хтоническое единство и символизируется иногда весьма явственно. Так, древнеримские магистраты (официальные должностные лица), жрецы и свободнорожденные дети до семнадцати лет облачались в претексты – тоги с красной каймой¹¹. Потому характерно для архаики «чувство вневременности и всепобеждающего обычая... чувство, охваченное отчаянием и страхом, что знания, необходимые для доброго дела, могут быть утрачены, что люди, кажущиеся все более маленькими в каждом следующем поколении, могут вообще исчезнуть»¹², уйти в небытие.

Небытие, Ничто – исток, тайна, сила, цель и судьба бытия, одним словом, последняя правда его. Потому Бытие во власти Ничто. Ничто вызывает страх, но более всего – почитание, поклонение, а порой и умиление. Ничто требует осторожного и выверенного обращения с собой. Потому всякое обращение к нему погружено в строго соблюдаемый из поколения в поколение ритуал. С Ничто не шутят: его мощь может обрушиться на кого угодно, тем более на вольнодумца и оригинала. На Востоке до сих пор оригинальность склонны считать проявлением глупости. Тем более закованы в обрядовые традиции те предметы и действия, где граница бытия и небытия особенно прозрачна. Таковы вождь, роженица, лоно, фаллос, старец, дитя. Только одни из них – в непрестанном пребывании на грани с Ничто, другие – «уже» к ней близки, третьи – «еще»... Этому Ничто и несет свои (для нас нередко жутковатые) дары язычник, страшась, почитая, поклоняясь, умиляясь, возвращая то, что этому Ничто принадлежит, выражая своей жертвой принадлежность всего небытию. И дело не в том, что «жертва выхватывается из предписанного ей мира полезности и причисляется к миру, в котором безраздельно властвует

⁸ Мид М. Указ. соч. С. 361.

⁹ Там же. С. 177.

¹⁰ Там же. С. 326.

¹¹ См.: Антология педагогической мысли христианского Средневековья: В 2 т. Т.1. М., 1994. С. 83.

¹² Мид М. Указ. соч. С. 327.

безотчетный каприз»¹³. В языческом жертвоприношении, в отличие от постмодерного к нему отношения, есть вполне исчислимый резон – возвращение Великому Ничто того, что ему принадлежит вместе с виной возвращаемого (откуп), вместе с виной возвращающего (выкуп), с попутным переносом вины возвращающего на возвращаемого, который к тому же эту вину не мог не совершить. Языческое жертвоприношение соединяет в себе и признание вины, и обслуживание прощения жертвователя Великим Ничто.

Великое Ничто рационализировано и выражено позднеантичной философией как Первоединое, которое по сверхмыслимой причине порождает мир, эмануирует в мир, то ли от преисполненности собой как бы выплескиваясь за себя, то ли от нужды в восполнении своей полноты неполнотой. «На протяжении всей греческой философии, от Анаксимандрова учения о возмездии за грех индивидуальности и до Прокловой интерпретации множества и гармонии, как начал дионисийского и аполлонийского, мы встречаем одну и ту же мысль о великой “дерзости”... к “первой инаковости”... как о чем-то недолжном, хотя и титанически великом и величественном. Первоединое – выше раздельности, но и выше самоутверждения, оно – выше всего. Однако оно хочет самоутверждаться, хочет быть, хочет нуждаться в бытии, хочет жить. Это значит, что оно противопоставляет себя иному, рождает эту инаковость и оформляется, организуется, получает имя, становится индивидуальностью и бесчисленным множеством индивидуальностей. Этот полет вниз, этот замутняющий сознание прыжок с высоты в бездну и есть самоутверждение первоединого, его извечное титаническое желание поднять на своих плечах весь мир и все его судьбы. В дионисийском восторге забывает оно себя самого и рождает из себя мир, эту вечную игру вечности с самой собой»¹⁴. «Величественный полет вниз» Первоединого, его эманация разворачивается в космическую иерархию бытия: от богов до минералов, в которой свое место имеет и человек, и младенец человеческий, и божественный младенец.

Божественный младенец в язычестве – это бог второстепенный по происхождению, дитя более важного, значимого в силу его близости к Первоединому, к Ничто бога. Всякий языческий бог – как бы экзemplификация эмануированного, а потому в некотором смысле бытийствующего небытия. Бог отличается от человека именно степенью, соотношением небытия и бытия. Все отличается от всего именно этой степенью, а в остальном – «все во всем»: мера и всеединство, сверх которого неиссякаемое в эманациях Первоединое. *Сыновство (дочеринство) мыслится здесь как тождество по существу, но тождество ослабленное.* Не иссякает только Первоединое, но импульсы его в эманациях постепенно угасают к периферии. Так, божественное дитя периферийнее божественного родителя в силу происхождения. Потому и функции божественных детей, как правило, посреднические, не фундаментальные.

¹³ Батай Ж. Теория религии// Теория религии. Литература и зло. Минск, 2000. С. 43.

¹⁴ Лосев А. Ф Бытие–имя–космос. М., 1993. С. 304.

Не всякая ступень и не всякое явление в космической иерархии есть результат непосредственного импульса Ничто, результат прямой эманации Первоединого. В космическом суперкристалле возникают мерцания и от наложений, резонансов различных эманаций. Может быть, от того существуют и полубоги-полулюди, как, например, мифологический правитель Китая Шунь, зачатый от радуги. И у китайцев (Хуан-ди), и у русских (Волх-Вольга) полубоги рождаются вместе с даром речи, а новорожденные Манас у кыргызов, Уицилопочтл у ацтеков, Хувеане у южных банту необычайно сильны и мудры. Зулусский Ухлаканьяна и вовсе рожден без отца, зато говорит уже в утробе, а родившись, сразу же приступает к заседаниям со старейшинами. По некоторым преданиям, Кер-оглы, герой одноименного тюркского эпоса, родился в могиле, т.е. беременная им мать была уже мертва. А у индусов немало мифов с переносом плода из лона одной женщины в лоно другой. В мифах нгаджу (о-в Калимантан) у одной из женщин обитателей верхнего мира сангйангов был выкидыш, она его выкинула в воду, а другая сангйанг нашла и придала ему человеческий облик. Так появился Тэмпон-Тэлон – сильный и свирепый герой, отправляющий души умерших в царство мертвых.

Царство мертвых (хтонический мир) не отделен от мира живых непроницаемой стеной. Оба царства – сферы, части единого космоса. Умирают, кстати, даже боги, которых именуют, противопоставляя людям, бессмертными. Они бессмертны, как бессмертны мертвецы, на то они и хтонические существа. Но опять все дело в степенях. Степень хтоничности убывает от бессмертных богов, все же изредка умирающих, до бессмертных минералов, бессмертие которых, однако, есть разновидность смерти. Так, запутываясь в парадоксах, мы убеждаемся в собственной неполноте и неполноте осмысляемого мира. Полнота же и правда – в Первоедином. Но в сравнении с нами в богах еще так много от Него, что рожденное ими как бы и не ими рождено, не их, так сказать, в том заслуга. На уровне богов это так очевидно, что боги-дети постоянно путают – есть или нет у них родители, а может быть, вернее ими называть родителей или прародителей своих непосредственных родителей. Например, в «Речах Фафнира» («Старшая Эдда») Сигурд на вопрос поверженного им чудовища, чей он сын, отвечает: «Я зверь благородный, был я всю жизнь сыном без матери; нет и отца, как у людей, всегда одинок я». По другим же местам из «Эдды» явствует, что он – сын Сигмунда, внук Одина. Нельзя сказать, что такую путаницу мы не встретим у людей. И все же для богов это и характернее, и онтологически значимее. Степень их близости к Первоединому такова, что от них гораздо больше зависит в космосе, чем от человека, и выражают они собой нечто более важное, чем все человеческие речи. Потому сакральные речи людей – о них, о богах, а сакральные действия – во имя их.

К. Кереньи сравнивает мифологемы с нераскрывшейся почкой. Так, «идея происхождения и истока есть идея, которую каждое существо переживает при своем рождении и до определенной степени реализует ее. Мифологически идея воплощается в чудесных “первосуществах” либо таким образом, что отец и

ребенок, первоначальный рождающий и первоначальный рожденный, являются одним целым, либо таким образом, что судьба женщины становится символом и выражением всякого возникновения и порождения. Зевс, Аполлон, Дионис, Гермес, Асклепий, Геракл – каждый из них может быть назван мифологическим *предвечным младенцем*, с самого начала сочетавшим в себе рождающего и рождаемого. Та же идея, увиденная как судьба женщины, представлялась грекам в подобной же форме нераскрывшейся почки. Это выражается в имени, с помощью которого часто персонифицировалась эта идея: Кора, что значит просто богиня “Дева”.

Богиня Кора проливает свет на древнюю мифологическую идею своей способностью раскрываться подобно почке и в то же время содержать в себе мир»¹⁵. Проникая в суть Элевсинских мистерий, К. Кереньи отмечает, что выражаемый ими «смысл рождения заключается не просто в идее начала всех вещей и даже не в идее уникального, первичного начала, но в *непрерывности* постоянно возобновляющегося ряда рождений. В тождественности матери и дочери рождающая мать проявляет себя как вечное существо, и участники мистерий входят в ее бытие и в судьбу. Ребенок же знак того, что это продолжение имеет выходящее за пределы индивидуального значение: это непрерывность и постоянное возрождение в своем собственном потомстве»¹⁶.

Роль божественных младенцев отнюдь не обязательно сведена лишь к символизации и посредничеству. Божественный младенец часто становится и могущественнее своих божественных родителей, что свидетельствует о *принципиальной возможности движения в эманированном мире не только от Первоисточка, но и к нему*. Свидетельством движения к Первоисточку является подвиг. О причине же мифы говорят редко, мифы – «жанр» констатирующий. Просто есть судьба и есть прихоть Первоисточка. Впрочем, судьбу можно трактовать как прихоть Первоисточка. Последняя усиливает дискретность космоса, оживляет его стройность то ритмической, то аритмической пульсацией, которая помимо прочего дарит и надежду. Не обделены ею и боги, и божественные младенцы, и взрослый человек, и человеческий младенец.

Человеческий младенец, будучи следствием (генеалогия) непосредственной или, что несоизмеримо чаще, опосредованной эманации, еще не успел как следует войти (топология) в мир живых, он еще полон тем, откуда он, в младенце еще много хтонического (усиология), через которое докатилась в плоти и крови эманация Первоничто, ее импульс. Батаки (сев. Суматра) называют этот импульс (сущность) «тонди»: «разным людям ниспослано разное количество тонди: самая высокая концентрация жизненной силы у жрецов, вождей и многодетных родителей. Каждый ребенок, следовательно, своим появлением на свет увеличивает жизненную силу родителей. Даже у одного человека не все органы тела содержат одинаковое количество этой жизненной

¹⁵ Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Киев, 1996. С. 126.

¹⁶ Там же. С. 164–165.

силы. Больше всего ее в сердце, печени, желудке, мозге, глазах. Тонди – синоним дыхания.

Столь же насыщены жизненной энергией части человеческого тела, способные возрождаться (ногти, волосы, зубы), а также выделения – слюна, пот, кровь, слезы, экскременты, отошедшие во время родов воды, пуповина, плацента.

Тонди обладает способностью эманации и может переходить от человека к предметам, созданным его руками, или даже к тем, с которыми он соприкасается, например, к одежде»¹⁷. «Эта жизненная сила очень эфемерна, легко ускользает, если ее обидеть, может отделиться от “хозяина” и вести самостоятельное существование, особенно во время сна или болезни человека.

Тонди как созидательной жизненной силе человека противопоставлена разрушающая сила бегу. Бегу – это прежде всего души умерших, их называют *тонди ни мате* – “тонди умершего”... Потомки умерших устраивают специальные празднества, в результате которых бегу становятся духами более “высокой категории”: сначала сумангат, потом сумбаеси, которые близки к обожествленным предкам»¹⁸. «Ребенок, особенно малолетний, а точнее его “душа”, или “жизненная сила”, считается хранителем домашнего благополучия. *Пулук* – особая масса, приготовленная из сердца, мозга и печени умершего ребенка, закладывается в жреческие жезлы как бы для защиты всей общины от врагов»¹⁹.

В сравнении со взрослым сущность ребенка содержит в себе больше первичного, первичного. У батаков каждый новорожденный прибавляет его (эргонология) своим родителям. Как правило, ничтожное, ничтожное опять возрастает в старцах, поэтому, например, у малайцев «священными мыслятся состояния новорожденного и умирающего»²⁰. И в Европе изменение статуса человека в похоронной, свадебной и родильной поэзии получило одинаковое символическое выражение как переход через воду (реку, море) или гибели в ней. «Переходный» период для умершего и новорожденного очень часто отмерен одним и тем же, например, сорокодневным, сроком²¹.

До сих пор широко представлена архаическая вера в «возвращение» умершего через рождение младенца-родственника, с чем, в частности, связан запрет именовать новорожденного так, как зовут его старшего живого родича, дабы один из них прежде времени не умер. Заметим, что у протестантов ситуация процветающего соседства, например Джорджа-старшего и Джорджа-младшего, наоборот, – обычное дело.

¹⁷ Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1988. С. 40.

¹⁸ Там же. С. 41.

¹⁹ Там же. С. 39.

²⁰ Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1988. С. 185.

²¹ См.: Там же. С. 161.

Идея круговорота ставит новорожденного и мертвеца рядом (топология) в представлениях язычника. «Старый и хитрый Вьянамейнен» приветствовал маленького медного человечка, вышедшего из волн, странными словами: «Чуть покойника ты краше, чуть погибшего сильнее!» Очевидно, он намекает на родство пришедшего с душами мертвых, которые обитают в воде. Душевный аспект Гермеса Психопомпа, пастуха душ, очевиден: как божество он не в меньшей степени призрак, чем ребенок. Аполлон в древнеиталийском образе проявляет те же темные стороны, что и Ведиовис – Юпитер подземного мира. В Зевсе-ребенке критян, вскормленном роем маленьких существ, которые были душами, т.е. вскормленном пчелами, было что-то от бога мертвых; и его критская пещера, и его другое святилище на горе Ликаон были местом мертвых. На Крите даже показывали его могилу. Состояние, подмеченное в образе ребенка, можно назвать «еще-неотделенность от бытия, но все же небытие». Таково состояние умершего, выраженное фигурами юношей-божеств на античных могильных плитах, а также бесчисленными купидонами на них. Морские боги и дельфины на могилах и саркофагах имеют тот же характер. «И здесь, в этом мире склепов, мы подходим к самому непонятному из всей непонятности, окружающей Диониса. Все его символы также появляются на могилах. То, что люди античности пытались передать с их помощью, было не просто неустойчивым равновесием двух аспектов одного и того же состояния, колебанием новорожденного и умершего между бытием и небытием, но уверенностью в том, что ведущая вниз тропинка меняет направление и ведет вверх, к Божеству, и что самая сильная воля родится из самой слабой»²².

Онтологическая близость новорожденного и умершего проявляется в феномене магической «нечистоты» (эргонология), их окружающей некоторое время. «Нечистота» умершего распространялась на его жилище, на родственников, на всех участников похорон, из чего проистекали ограничения траура. В родильной обрядности соответственно суровому остракизму подвергались родители новорожденного. Если мать целиком и полностью разделяла участь своего ребенка в период его «нечистоты», то с отцом дело обстояло несколько сложнее и не всегда однозначно. У манус мужу не разрешается видеть жену целый месяц с момента родов, «пока его шурин не соберет 1–2 тонны саго, чтобы отметить праздник возвращения – тогда муж увидит ребенка»²³. Мать же «целый месяц должна оставаться за занавеской. Пищу для нее готовят на особом огне, в особой посуде. Только с наступлением темноты она может поспешно выбраться из дома и покупаться в море»²⁴. «У горных арапешей любое ровное место – “хорошее”, обрывистые – “плохие”... Эти плохие места окружают каждую деревню. На них располагаются хлева для свиней, уборные. Здесь ставят хижины, куда удаляются женщины во время менструаций и родов. Опасная кровь этих

²² Юнг К.Г. Указ. соч. С. 84–85.

²³ Мид М. Указ. соч. С. 198.

²⁴ Там же. С. 199.

женщин может принести вред деревне»²⁵. Согласно их мифологии отец не должен присутствовать при родах²⁶, так как это магически опасно.

Необходимость «очищения» новорожденного и всего, что с ним непосредственно связано, особенно роженицы, свидетельствует о том, что младенец усиологически – еще не нечто, принадлежащее нашему миру, хотя уже и не ничто в отношении его. Еще в большей степени ничтожность присуща эмбриону. Как пишет в своей книге «История эмбриологии» Дж. Нидхэм: «Неразвитый зародыш, будь то в яйце или в матке, несомненно был связан в представлении древних с чем-то непристойным в буквальном смысле этого слова»²⁷. Новорожденный генеалогически есть то, что осталось от заглянувшего в наш мир Ничто. И *дитя еще некоторое время*, разное у разных племен и народов, *остается существенно (усиология) этим полу-*, даже более того, *хтоническим существом, пребывающим (топология) на границе бытия с небытием*.

Например, на Шри Ланке ребенок в ритуальном смысле считается существом чистым, благостным, его присутствие в некоторых обрядах считается дополнительным магически благоприятным средством, но все это не распространяется на новорожденного до первого омовения²⁸. В Австралии, «по-видимому, только что появившийся ребенок, по понятиям аборигенов, – еще не человек»²⁹. А «у тай нет полной уверенности в том, что беременная женщина разрешится от бремени именно человеческим существом; опасаются появления на свет неведомого существа»³⁰. Вдруг женщина родит «не то сына, не то дочь; не мышонка, не лягушку, а неведому зверушку». По крайней мере, царь Салтан этому поверил. Видимо, нашим предкам такие опасения были не чужды.

Связь ребенка с миром иным обнаруживает себя и в украинских поверьях о растении мандрагора (переступень), которое якобы вырастает из трупов детей и может превращаться в ребенка и неожиданно исчезать. В то же время у всех народов распространено поверье о возбуждающей силе мандрагоры. Дитя напоминает, откуда мы сами и что всех нас ждет. Исходя из этого, дитя требует и соответствующего (довольно сложного и противоречивого) отношения к себе. Взрослые должны определиться, ограничить себя этим Ничто, тем, что оно есть. Таким образом, через дитя (эргонология) Ничто ограничивает взрослых, их бытие, присутствие в этом мире. *Язычество* вообще можно определить как *сознание абсолютной зависимости от Ничто*. Принесение в жертву младенца есть лишь одна из форм умилоствления, благодарения хтонических (ничтожных) сил, смиренное возвращение им того, что принадлежит им по

²⁵ Мид М. Указ. соч. С. 236.

²⁶ См.: Там же. С. 253.

²⁷ Нидхэм Дж. История эмбриологии. М., 1947. С. 23.

²⁸ См.: Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М., 1983. С. 172.

²⁹ Этнография детства: Традиционные методы воспитания детей у народов Австралии, океании и Индонезии. М., 1992. С. 20–21.

³⁰ Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1988. С. 65.

праву, компенсаторная попытка отсрочить неизбежное и для нас. Поэтому не покажутся язычнику трезвыми рассуждения типа «мой ребенок» и, как из этого логически выводят наши современники, а особенно современницы, «что хочу, то с ним и делаю». Язычник уточнит: не твой ребенок, а через тебя, и страшишь забыть, чей он на самом деле.

Ритуальное поведение транслируется и за пределы собственно культа, в культуру и может сохраняться некоторыми фрагментами в условиях деградации и разложения культа и даже соответствующей ему культуры. Любопытное и чудовищное свидетельство сообщает К. Леви-Строс. Чудовищное не только с точки зрения нашей нравственной шкалы, но прежде всего с позиций самой языческой онтологии. Речь идет о южноамериканских индейцах мбайя. «Это общество относилось весьма неприязненно к тем чувствам, которые мы считаем естественными; оно испытывало, например, отвращение к воспроизведению потомства. Аборты и детоубийство считались почти обычным делом, так что воспроизведение группы происходило главным образом за счет усыновления, а не рождения. Поэтому одной из целей военных походов была добыча детей»³¹. С точки зрения мбайя, нет ничего зазорного в том, что взрослые, убив дитя, возвращают его тем, кому оно по-настоящему и принадлежит, – хтоническим силам, олицетворяемым языческим сознанием в образе чудовищ. Убийство младенца чудовищно, но не в нравственном фигуральном смысле, а буквально, потому что это возвращение младенца чудовищам – подлинным хозяевам. Они чудовища потому, что главное в них – чудо, выход за пределы бытия, непосредственная причастность к Ничто.

Кровожадность языческих чудовищ есть проявление их склонности к у-Ничто-жению, к Ничто, проявление их склонения всего бытийствующего к Ничто, к исконному, подспудному, подлинному. Кровь может быть заменена иным символом той границы, где, как в крови, встречаются и взаимопроникают жизнь и смерть, бытие и небытие. Возможность пересимволизации задает вектор «гуманизации» язычества, хотя гуманизация совсем не предзадана этому типу культуры, а является лишь следствием затуманивающей хтоническую суть дела пересимволизации.

Для языческой мифологии характерны существа, охочие до человеческой, особенно детской, плоти и крови. Таковы Баба-Яга, аналогичная ей тюркская Жаамауыз-кемпир, таковы стриги у древних римлян. Показательна фольклорная тема у южных и западных славян, по которой отчаявшаяся вдова бросает детей в Дунай с просьбой позаботиться о них. Нередко так поступали и с незаконнорожденными детьми. Язычество – это культура рода, а потому – крови, в том числе жертвенной крови. Кровожадность божеств-чудовищ распространялась (эманировала) и на взрослых людей. Эманация шла по нисходящей и трансформировалась в *свирепость*. Например, у мундугуморов (о-ва Адмиралтейства) «доминирующим типом... были свирепые стяжатели –

³¹ Леви-Строс К. Печальные тропики. М., 1984. С. 80.

мужчины и женщины; нежные и ласковые мужчины и женщины оказывались париями этой культуры. Женщина, которая проявила бы великодушие, покормив своей грудью ребенка другой женщины, овдовев, просто не нашла бы себе нового супруга. Как от мужчин, так и от женщин ожидалось, что они должны быть открыто сексуальными и агрессивными. Как правило, оба пола не любили детей, а в тех случаях, когда детям позволяли остаться на свете, родители сильно тяготели к детям противоположного пола»³². Обмен дочери на новую жену – в порядке вещей у мундугуморов³³. А из-за системы родства и наследования «женщины хотели иметь сыновей, а мужчины дочерей. Ребенка нежелательного пола завертывали в ткань из коры и бросали живым в воду. Кто-нибудь мог выловить это суденышко, проверить пол ребенка и отправить его дальше»³⁴.

Ослабевающая эманация у-ничто-жающей кровожадности остывала после свирепости далее в чувстве *неловкости* за то, что они – дети. Так, Юлий Цезарь свидетельствует, что галлы «позволяют своим детям подходить к себе при народе не раньше достижения ими совершеннолетия или воинского возраста и считают неприличным, чтобы сын в детском возрасте появлялся на публике при отце»³⁵. У кельтов до ритуального обряда «взятия оружия» ребенок принадлежит семье и домохозяйству, так же как скот, слуги, рабы и т.д. Малые дети – это в определенной степени «слабость рода» вследствие их неумелости, незащищенности и невоспитанности в традиции»³⁶.

Далее эманация ослабевала в *равнодушии*, как у упоминавшихся мбайя. У балийцев, исповедующих индуизм, дитя презренно хотя бы перед богом. Так, человек, посетивший дом, где был новорожденный, не мог войти в дом, где хранится бог³⁷. Новорожденный, стало быть, магически оскверняет не только мать, отца, других родственников, присутствующих при родах. «Заражение» идет дальше. Та же логика и за нашей отечественной традицией собраться «на зубок», до чего новорожденного и его мать не стоит посещать. Правда, к этому смыслу добавилась еще и боязнь «сглаза» ребеночка. Порой очень сложная языческая хтоническая иерархия, например индуистская, объемлющая собой и бытие, объясняет, почему от «воздействий» полухтонического новорожденного следует очиститься, прежде чем приблизиться к еще более хтоническому, т.е. более возвышенному богу. Ребенок должен знать свое место в иерархии, потому балийская мать привычно берет на время чужого ребенка, чтобы вызвать ревность своего³⁸.

На Самоа после короткого праздника в честь рождения ребенка, т.е. прорыва небытия в бытие, восстанавливается иерархия небытия и бытия, в том

³² Мид М. Указ. соч. С. 57.

³³ См.: Там же. С. 58.

³⁴ Там же.

³⁵ Антология педагогической мысли... Т. I. С. 115.

³⁶ См.: Там же. С. 115–116.

³⁷ См.: Там же. С. 80.

³⁸ См.: Там же. С. 84.

числе иерархия межчеловеческих отношений, в которой ребенку предписано свое четко фиксированное место и свой путь (цель). На Самоа, например, нет традиции ежегодно отмечать день рождения человека. После родов и праздника в их честь «гости расходятся по домам, мать поднимается с постели и приступает к своим обычным делам, а ребенок вообще перестает вызывать большой интерес у кого бы то ни было. День и месяц его рождения забываются. Взрослые бесстрастно отмечают его первые шаги или первые слова безо всяких многословных комментариев или церемоний по этому поводу. Вообще же сразу после рождения ребенок теряет свою церемониальную значимость и обретает ее вновь только по окончании пубертатного периода. В большинстве самоанских деревень в честь девочки не устраивают никаких праздников до тех пор, пока она не выйдет замуж. И даже мать помнит только, что Лоса старше, чем Туку, а Фале... младше, чем Винго. Относительный возраст имеет большое значение, так как старший всегда может приказывать младшему, до тех пор, пока социальные различия между взрослыми не отменяют этого правила»³⁹, т.е. социальная иерархия не сменит природную.

Самоанские мамы равнодушны к своим детям. «После того, как отнимают от груди, они обычно передаются какой-нибудь маленькой девочке в семье»⁴⁰. «Ни одна мать не станет утруждать себя заботами о воспитании своего младшего ребенка, если есть какой-нибудь старший ребенок, на которого можно возложить эту ответственность... На Самоа, как только ребенок подрастает до того возраста, когда его своеволие становится невыносимым, на его плечи возлагается забота о младшем. Каждый ребенок поэтому здесь дисциплинируется и социализируется ответственностью за младшего брата или сестру»⁴¹. Подросшая девочка освобождается от роли няньки и ей поручаются более «трудные» задачи. «Вся раздражающая, мелочная рутина ведения домашнего хозяйства, которую в нашей цивилизации обвиняют за то, что она корежит души и озлобляет взрослых женщин, на Самоа ложится на плечи детей до четырнадцати лет»⁴².

Бесстрастное отношение к детям – лишь естественное продолжение общего умонастроения самоанцев: «Самоанцы предпочитают во всем золотую середину»⁴³. *Мера, гармония – это и есть высший идеал язычества*, когда все на своем месте в иерархии. Идеал этот – отнюдь не монополия античности, соответствующий иероглиф веками украшает вход в жилище японца. У самоанцев «одна из самых нелюбимых черт в сверстнике выражается словом *fiasili* – буквально “хочет быть выше всех”, или, более кратко, “заносчивый”»⁴⁴. А потому «здесь никто не спешит в жизни и никого не наказывают за отставание. Наоборот, здесь сдерживают одаренных, развитых не по возрасту,

³⁹ Мид М. Указ. соч. С. 99–100.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же. С. 101.

⁴² Там же. С. 102–103.

⁴³ Там же. С. 146.

⁴⁴ Там же.

чтобы самые медленные могли сравняться с ними»⁴⁵. Иерархичность делает лишними и сильные эмоции. На Самоа «с первого месяца своей жизни ребенок, передаваемый из одних случайных женских рук в другие, усваивает урок: не привязываясь очень сильно к одному человеку, не связывая очень больших ожиданий ни с одним из родственников»⁴⁶. Взаимная эмоциональная прохлада как следствие памяти о ничтожестве в конечном итоге всех. Поэтому «самоанские дети не учатся работать, учась играть»⁴⁷, «не существует у них и санкционированного периода отсутствия обязанностей»⁴⁸. Игра ведь развивает индивидуальные способности и особенности. А зачем нарушать систему «выскачками»?

С какого же момента считать ребенка встроенным в эту систему, в этот вселенский порядок? У самоанцев – почти с рождения или с момента отнятия от материнской груди, у манус (Новая Гвинея) – с трудоспособного возраста, что связано с тяжелыми условиями жизни на воде (сваи, каноэ), а для девочек с рождения ими ребенка⁴⁹. Опасности среды обитания наложили свой весьма специфический отпечаток. «Уверенность движений на земле и в воде приходит почти одновременно, так что заклинание, читаемое над только что разродившейся женщиной, гласит: “Да не родится у тебя другой ребенок до тех пор, пока этот не пойдет и не поплывет”»⁵⁰. Дети в племени манус находятся под непрекращающимся присмотром взрослых. Детей не доверяют детям. И дети абсолютно доверяют взрослым по части безопасности. Но кроме безопасности, заботы о физическом здоровье и нескольких табу, особенно по части уважительного отношения к чужой собственности, еще каких-либо попечительных обязательств взрослых перед детьми нет. «Детям позволяют совершенно свободно проявлять свои чувства, их не учат уважать своих родителей, им не прививают гордости за их культурную традицию»⁵¹. К детям «относятся как к властителям вселенной; родители ведут себя в отношении их как усердные и терпеливые рабы»⁵². Но при всей рабской озабоченности прежде всего о здоровье своих маленьких властелинов «пятидесятипроцентная детская смертность обеспечивает это здоровье. Выживают самые приспособленные. Это умные дети... Отношения родителей и детей таковы, что у детей чувство неполноценности вряд ли может возникнуть. Этой группе детей позволяют играть весь день. Но увы, к вящему сожалению теоретиков детской свободы, их игры напоминают игры щенят или котят»⁵³, у которых, кстати, тоже вряд ли возникает чувство неполноценности, что при всей к ним любви за людей все-таки не считают. «Дети едят, когда хотят, играют, где хотят, спят

⁴⁵ Мид М. Указ. соч. С. 150.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же. С. 167.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же. С. 193.

⁵⁰ Там же. С. 181.

⁵¹ Там же. С. 175–176.

⁵² Там же. С. 212.

⁵³ Там же. С. 176.

тогда, когда они сочтут это нужным. Они не обращаются уважительно к родителям, более того, им дозволяется бóльшая распушенность в языке, чем взрослым... Они не работают... Дети у манус всегда только требуют и никогда ничего не дают»⁵⁴. При этом для взрослых существуют очень строгие правила приличия⁵⁵. А своих (усиологически, а потому и эргонологически) недисциплинированных правителей они просто *полагают пребывающими (топология) вне мира культуры*, говоря нашим языком. Детство – полухтоническое, полуживотное состояние. Что с него взять? «Взрослые не рассказывают детям сказок, им неизвестны загадки, головоломки. Сама идея, что детям могут нравиться легенды, представляется совершенно фантастичной взрослому манус. “Нет, легенды – это для старых людей. Дети не знают легенд. Дети их не слушают. Дети не любят легенд”»⁵⁶. Неудивительно, что «простые повествования о чем-то увиденном или пережитом принимаются ими, но полеты фантазии неумолимо отвергаются самими детьми»⁵⁷. Их интересует только реальность. В «суровом трудовом мире взрослых детям совершенно не предлагают участвовать. Напротив, родители предоставляют им годы неограниченной свободы. Дети же часто благодарят их за этот щедрый дар презрением и дерзостями»⁵⁸. «Меньшее умение ребенка сделать что-нибудь описывается очень просто: “еще не понимает”. Что он в недалеком будущем не усвоит искусства владеть своим телом, управлять каноэ, считается чем-то немислимым»⁵⁹. Выживет – усвоит, вернее, наоборот.

Так или иначе, но все эти архаические системы воспитания развивают детей. Однако при том, что, например, у манус детям открыты все двери и они резвятся под ногами у взрослых в разгар самых важных церемоний⁶⁰, «те, кто полагает, что ребенок по натуре творец, наделен внутренне присущей ему силой воображения, те, кто учит, что нужно только предоставить свободу детям, чтобы они сами создали богатый и очаровательный образ жизни, не нашли бы в поведении ребенка манус подкрепления для своей уверенности»⁶¹.

У соседей манус арапешей тоже главное дело для мужчин и для женщин – кормить и растить детей⁶². «Жизнь у арапешей организована вокруг одного главного стержня: мужчины и женщины, несмотря на физиологические различия, объединены в общем деле, материнском по своей природе, – деле воспитания. Их основные ценностные ориентации направлены не на себя, а на нужды подрастающего поколения»⁶³. «Плач ребенка – это трагедия, которой следует избегать любой ценой. Эта установка сохраняется и на всю

⁵⁴ Мид М. Указ. соч. С. 189.

⁵⁵ См.: Там же. С. 188.

⁵⁶ Там же. С. 239.

⁵⁷ Там же. С. 210.

⁵⁸ Там же. С. 177–178.

⁵⁹ Там же. С. 183.

⁶⁰ См.: Там же. С. 211.

⁶¹ Там же. С. 176.

⁶² Там же. С. 67.

⁶³ Там же. С. 241.

последующую жизнь»⁶⁴. В отличие от манус, дети арапешей помогают при обработке земли. Но при всех несовпадениях мы и здесь найдем все ту же языческую логику, повернувшуюся лишь другой стороной. Мундугуморы несут небытию прежде всего других, арапешей – себя. Мундугуморы устраивают детям их откуп от небытия, арапешей – собой выкупают детскую задолженность небытию. Их служение небытию проявляется и в служении детям как хтоническим существам, среди которых есть и куда более важные, чем дети. «Арапешей не считают себя владельцами земель предков, скорее они сами принадлежат землям»⁶⁵. Если одна деревня обезлюдела, соседняя рассудила: «Мы должны дать им детей, чтобы они усыновили их, чтобы у этой земли и деревьев были люди, когда мы умрем»⁶⁶. Случаются у них и убийства новорожденных⁶⁷. Видимо, дело здесь не только в том, что им неизвестны противозачаточные средства, как полагает М. Мид.

Вообще, даже опека над детьми может вести к детоубийствам (ради других детей). «У бушменов мать кормит ребенка грудью до трех-четырех лет, когда можно будет найти для него подходящую пищу... Часто второй ребенок или даже несколько детей рождаются, когда мать еще кормит грудью первого. Но молока матери не хватает на всех детей, да и больше одного ребенка она не смогла бы носить на большие расстояния, которые проходит в поисках пищи. Поэтому нередко последнего новорожденного убивают сразу после появления на свет»⁶⁸. У австралийских аборигенов за убийство ребенка общество не требует обязательного наказания, в отличие от убийства взрослого⁶⁹. У японцев убийство младенца не считалось тяжким преступлением и обозначалось не словом «коросу» – убить, а словами «каэсу» или «модосу» – отправить назад, возвратить, что подразумевало отправить в мир духов обратно, вместо того, чтобы принять в мир людей⁷⁰. «Согласно японским традициям до 7 лет дети не признаются полноценными членами общества. Только в 7 лет ребенок впервые регистрируется в семейном списке»⁷¹. С 7 лет начинается и обучение.

Взрослые язычники зачастую именуют себя детьми, сынами и дочерьми, своих богов. Они – дети Солнца или, как, например, в «Прорицании вельвы» («Старшая Эдда»), дети Хеймдалля, являющегося в свою очередь, сыном Одина. Это сыновство мыслится в буквальном, кровном смысле. При этом язычники редко не ведают о своих человеческих родителях, но последние для них все же остаются второсортными родителями. И пока человек не обретет «первосортных», божественных родителей (родителя, родительницу), он и

⁶⁴ Мид М. Указ. соч. С. 259.

⁶⁵ Там же. С. 242.

⁶⁶ Там же. С. 243.

⁶⁷ См.: Там же. С. 254.

⁶⁸ Бьерре Й. Затерянный мир Калахари. М., 1963. С. 115.

⁶⁹ Этнография детства: Традиционные методы воспитания детей у народов Австралии, Океании и Индонезии. М., 1992. С. 19.

⁷⁰ См.: Пронников В.А., Ладанов И.Д. Японцы: Этнопсихологические очерки. М., 1996. С. 99.

⁷¹ Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983. С. 93.

человеком-то является «приблизительно». Приобрести их можно только пройдя через инициацию. Инициация – тоже убийство, в этом ее смысловое тождество со смертельной жертвой. Потому инициация может привести и к физиологической смерти: иницируемый умирает как «второсортный» человек и рождается как «первосортный» уже не от людей, а от божества (божеств). Физиологическая смерть во время инициации значит лишь, что божество родило иницируемого в другой мир, в иные, сверхчеловеческие сферы. Так и смертельная жертва предается воле божества.

Инициация делает человека сыном божества, возводит его на новую ступень в космической иерархии, на которой действуют уже другие законы и правила. Инициацию должен пройти ребенок в определенный срок, ее может пройти и племенник, которого, кстати, до того, как правило, должна усыновить какая-либо семья, т.е. сделать своим ребенком, независимо от его возраста. И тут ему придется потерпеть, ведь он еще не стал полноценным человеком. После инициации он вступает в мир полноценных людей, а потому полноправных, взрослых людей. Как правило, такому «новорожденному» присваивают и новое имя. Обращение к нему по имени, которое он носил до инициации, есть крайнее оскорбление, в ответ на которое австралийский абориген, например, вынужден взяться за оружие⁷².

Человек после инициации вступает во взрослую жизнь, его детская жизнь завершается. Но инициация есть и рождение, а потому *начало богосыновства*. Одно детство сменяется другим, а за ним следует и третье детство – посмертное. Шамана между вторым и третьим ждет еще одно, в которое он входит после специфической только для его касты инициации. И все же второе, третье, четвертое «детства» – это лишь сыновства, (бого-, демоно-, духосыновства) взрослых людей. Взрослый человек в силу своего богосыновства является сверхчеловеком. Истинный же человек, «всего лишь человек» – это дитя до инициации. Но человеку в языческой культуре нельзя оставаться «всего лишь человеком», он должен пройти через инициацию, которая и является целью детства.

Инициация может совершаться поэтапно и растягиваться на несколько лет⁷³, может быть единомоментной, соединенной с родильным обрядом и даже предшествовать не только этому обряду, но и зачатию. На Филиппинах некоторыми правами взрослого обладает уже 5-месячный плод, которого в случае выкидыша хоронят с соблюдением всех обрядов похорон взрослого⁷⁴. Язычество вообще внутренне колоссально разнообразно. Я.Э.Голосовкер показывает, как один и тот же миф живет веками, но трансформируется во времени, выявляя то одну, то другую из бесчисленных своих смысловых возможностей⁷⁵. Он может показаться чередой разных, лишь в чем-то

⁷² См.: Этнография детства: Традиционные методы воспитания детей у народов Австралии, Океании и Индонезии. М., 1992. С. 47.

⁷³ См.: Там же.

⁷⁴ См.: Nidegger W.F., Nidegger C. Tarong: An Hocos-Barrio in the Philippines// Six Cultures. N.-Y.: L., 1963.

⁷⁵ См.: Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1987.

напоминающих друг друга мифов. Это своеобразное Колесо Жизни мифа, которое по-разному актуализируется. Вот, что, например, пишет Г.К. Честертон о древнем и очень цивилизованном Карфагене и его религиозной мифологии: «Извращенное воображение порождает вещи, о которых лучше бы не говорить... Эти дела бесчеловечней бесстыдства... я отмечу только одну черту – мистическую ненависть к самой идее детства»⁷⁶. Карфаген «был старше и много сильнее, и много богаче Рима... Своей жизнью он был обязан энергии и экспансии Тира и Сидона – крупнейших коммерческих городов. И, как во всех колониальных центрах, в нем царил дух коммерческой наглости... Глубоко практичные, отнюдь не поэтичные люди любили полагаться на страх и отвращение. Как всегда в таких случаях, им казалось, что темные силы свое дело сделают... В Новом городе, который римляне звали Карфагеном, как и в древних городах финикийцев, божество, работавшее “без дураков”, называлось Молохом; по-видимому, оно не отличалось от божества, известного под именем Ваала. Римляне сперва не знали, что с ним делать и как его назвать; им пришлось обратиться к самым примитивным античным мифам, чтобы отыскать его слабое подобие – Сатурна, пожирающего детей. Но почитателей Молоха никак нельзя назвать примитивными. Они жили в развитом и зрелом обществе и не отказывали себе ни в роскоши, ни в изысканности. Вероятно, они были намного цивилизованнее римлян. И Молох не был Мифом; во всяком случае, он питался вполне реально. Эти цивилизованные люди задабривали темные силы, бросая сотни детей в пылающую печь. Чтобы это понять, попытайтесь себе представить, как манчестерские дельцы, при бакенбардах и цилиндрах, отправляются по воскресеньям полюбоваться поджариванием младенцев»⁷⁷. «И те, кто раскопал эту землю через много веков, нашли крохотные скелеты, целые сотни – священные остатки худшей из религий. Карфаген пал, потому что был верен своей философии и довел ее до логического конца, утверждая свое восприятие мира. Молох сожрал своих детей»⁷⁸. Рим победил, «лучшая сторона язычества победила худшую»⁷⁹. И «если через столько веков мы все-таки в мире с античностью, вспомним хоть иногда, чем она могла стать»⁸⁰.

В язычестве борются друг с другом две тенденции и две его основные вариации, одна из которых в большей мере выражена на Востоке и может быть названа «лицом к Ничто». Говорить о Востоке здесь приходится с известной долей условности, поскольку, например, в буддизме или в конфуцианстве берет верх скорее противоположная тенденция (так дwoятся на Западе Афины и Спарта)⁸¹.

⁷⁶ Честертон Г.К. Указ. соч. С. 166.

⁷⁷ Там же. С. 182.

⁷⁸ Там же. С. 185–186.

⁷⁹ Там же. С. 188.

⁸⁰ Там же. С. 186.

⁸¹ См.: Иегер В. Пайдейя: Воспитание античного грека (эпоха воспитателей и воспитательных систем). М., 1997.

Быть лицом к Ничто – значит стремиться к мокше, нирване. Йога – психофизиологическая техника рассасывания бытия. Смерть сама по себе не спасает от существования со всеми его страданиями, так как ведет лишь к инкарнации. Бытие цепко, прилипчиво, хотя и просвечено всюду небытием. Потому у большинства языческих народов множество детей и множество смертей, много «восточной» сдержанности и отрешенности от мирской суеты. У китайцев конфуцианская привязанность к мирскому восполняется даосской нацеленностью на Дао – Путь, освобождающий от пут (бытия). Человек в Китае – путник, детство – возобновление шествия с того рубежа, к которому отбросила или продвинула смерть.

В Китае «ни буддизм, ни даосизм не имели собственной педагогики, они были обращены исключительно к взрослому мужчине, становившемуся на путь духовного саморазвития. Детство же целиком находилось под влиянием конфуцианства»⁸². Из этого, правда, получалось, что зачастую человек «внутри буддист или даос, снаружи – конфуцианец»⁸³. Когда Б.Берталуччи обратился к Далай-ламе за консультацией по поводу фильма «Маленький Будда», тот указал лишь одну ошибку режиссера: «Будда не может быть маленьким». Так, «для вьетнамского законодательства в прошлом характерна детальная разработка обязанностей детей и полное отсутствие даже упоминания об их правах»⁸⁴. Все восточные гуру начинают с того, что ученик должен отречься от себя – это значит прежде всего от своего детства, враз сбросить его с себя, чтобы двигаться по пути совершенствования. Это некий аналог инициации. Есть эволюция идеи гуру от учительской к жреческой и даже к обожествленному гуру, как у сикхов⁸⁵. Конфуцианство же больше озабочено не онтологией, стоящей за инициацией, а идеей перехода, входящей в ее состав. Так, вместо инициации мы сталкиваемся с экзаменом, с целой системой экзаменов, сдача или несдача которых не имеет в себе ничего непоправимого. В ребенке важна не степень бытийности, а степень культурности⁸⁶. Для конфуцианства важна посюсторонность.

Такую обращенность преимущественно к посюстороннему можно встретить в Элладе, она направлена скорее «лицом к нечто». В ней мы найдем особое внимание и уважение к акме – вершине дуги жизненного пути, поре зрелости и бытийной полноценности. Аид – скучное место. Детство же прекрасно своим телеологическим обещанием движения к акме. На обращенном к Ничто Востоке праведный старец крепчает, хотя бы внутренне, стяживая в конце концов ветшающую плоть. Но во всех случаях дитя презреннее. Даже плод мог восприниматься с большим трепетом, о чем говорят

⁸² Кон И.С. Ребенок и общество: Историко-этнографическая перспектива. М., 1988. С. 138.

⁸³ Богуславский М.В. Синергетика и педагогика// Магистр. 1995. № 2. С. 112.

⁸⁴ Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983. С. 119.

⁸⁵ См.: Захарьин Б.А., Хохлова Л.В. Термин «гуру» и его эволюция в некоторых направлениях индийской духовной культуры// Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13, Востоковедение. 1995. № 3.

⁸⁶ См.: Мацкевич В.В. Poleмические этюды об образовании. Рига, 1993. С. 69.

распространенные и на Востоке, и на Западе мифы о знающем все ответы человеческом зародыше – он и есть та нераскрывшаяся почка, которая содержит в себе весь мир. Однако рождение пресекает это всеединство. И чем плод ближе к рождению, тем подозрительней относятся к этому пришельцу из ничто. Если еще какой-то срок взрослые испытывают к новорожденному мистический страх как к явлению Оттуда, называя его «нечистым», то потом (до инициации) дитя – пария своего общества, своей культуры. Потому и всякая социально-культурная неполноценность именуется «детством». Для «малайцев ребенок – это сгусток иррациональных сил, и все, что не соответствует взрослому поведению, всегда считается детским»⁸⁷. В Корее встречались тридцатилетние «дети», т.е. необрученные из-за бедности или увечий, но зато и десятилетние «мужья»⁸⁸. Древнерусские дружинники, не прошедшие рыцарский обряд, назывались «княжеские дети». В средневековой Европе всякую зависимость приравнивали к детству⁸⁹.

Разными методами и с разной степенью жесткости подталкивает архаика детей ко взрослой жизни, не к человекобытию, а к богосбытию, чтобы, качаясь на волнах эманаций, дрейфовать к Первоединому Ничто, в котором вся полнота, вся истина, вся правда. Детство – онтологически вынужденный этап в этом дрейфе, таково правило, установленное логикой эманации, которой обременило бытие само первоединое. И потому детство следует терпеть и (или) исправлять. Но в конечном итоге срывается одна и та же метафора: «Кентавры – такие же как и дитя, рожденное от “нечто” и “ничто”»⁹⁰, а «избавиться от чудовища можно только уничтожив его»⁹¹. Л. Демоз называет сложившийся в этой культуре стиль воспитания детей «стилем детоубийства», что «оказывало огромное влияние на выживших детей»⁹².

Таким образом, предпринятая реконструкция оправдания детства в языческой культуре четко фиксирует генеалогию детства (происхождение из Ничто), топологию детства (пребывание между ничто и бытием), усиологию детства (несушественность), телеологию детства (взрослость), эргологию детства (ограничение взрослой жизни). Поскольку генетически детство из Ничто, равного Первоединому, постольку генеалогически оно оправданно, но в остальном в детстве мало правды, ибо цель детства и последствия – не в детстве, а во взрослости, топологически детство есть некая неуместность, а усиологически – несущественность. И не было бы, по большому счету, в детстве никакой правды, если бы не главнейшее для архаики – происхождение.

⁸⁷ Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983. С. 185.

⁸⁸ См.: Там же. С. 185.

⁸⁹ См.: Гиренко Н.М. Некоторые замечания в связи с проблемой половозрастной стратификации // Сов. этнография. 1981. № 6; Кон И.С. К проблеме возрастного символизма // Сов. этнография. 1981. № 6; Попов В.А. Половозрастная стратификация и возрастные классы древнеаканского общества (К постановке проблемы) // Сов. этнография. 1981. № 6.

⁹⁰ Павленко А.Н. Бытие у своего порога (посильные размышления). М., 1997. С. 13.

⁹¹ Там же. С. 14.

⁹² Демоз Л. Психиотропия. Ростов н/Д., 2000. С. 84.

Правда детства состоит в бытийной ничтожности: оно не просто ближе к ничто, а непосредственно исходит из ничто. Тем самым детство само предстает как бытийствующая манифестация ничто, как манифестация правды бытия. А правда эта – ничто. Ничтожность ребенка – самоговорящий знак ничтожности бытия, «всхлипнувшего» из небытия, чтобы в него же и провалиться. Ничтожность ребенка делает его мистически насыщенным, а социально – ущербным, что в полной мере соответствует архаической метафизике, главные правила которой могут быть выведены из максимы «каждому свое», т.е. из языческого этоса. Этическая парадигма оправдания, будучи единственной для языческой культуры, получила свое явное выражение при реконструкции оправдания в ней детства.

Глава III. Праведность детства в христианской теологии

Христианский Бог, в отличие от языческих богов, трансцендентен миру: «Царство Мое не от мира сего!» (Ин. 18: 36; 8: 23; 17: 14), поэтому логическая реконструкция Творца, Его замысла, процесса творения и устройства твари по большому счету невозможна, а фундаментом и сердцевиной христианского рассуждения оказывается апофатическое (негативное, отрицательное) богословие. Настоящим отцом отрицательного богословия в христианской философии и мистике является неизвестный автор, живший в начале V в., творения которого предание приписывает Дионисию Ареопагиту. Особенное значение имеет его сочинение «О божественных именах», основная мысль которого состоит в абсолютной трансцендентности и непознаваемости для нас Божества. Божество по благодати открывается человеку, но сама Его «пресущественная беспредельность» лежит выше. Для выражения своих мыслей о божественном человек пользуется символами и аналогиями, но «единое, непознаваемое, пресущественное, самоблагодное, именуемое тройственным единством, единоебожественное и единоеблагое невозможно ни высказать словом, ни понять умом»¹. Приближение к познанию должно совершаться путем абстрагирования от всего сущего. Идя этим путем, человек неизбежно приходит к апофатическому определению, что на языке сущего Божество есть «“подлинное ничто”... как изъятое из всего сущего... ибо оно выше всякого качества, движения, жизни, воображения, представления, имени, слов, разума, размышления, сущности, состояния, положения, единения, границы, безграничности и всего существующего»².

Божественное Ничто христианства, как и других авраамических религий – иудаизма и ислама, есть выражение неместимости Бога ни человеческим разумением, ни тварью вообще. Ничто язычества и действует уничтожающе. Ничто авраамических теологий – неместимое сотворенным бытием «место» пребывания Бога, следствие его неместимости тварью. Отсюда Его присутствие в сотворенном мире не только через присутствие, но и через отсутствие. Отсутствие есть не только действующее отсутствие Его, но и оставленность Им, неприсутствие. Ничто язычества же имманентно.

«Нужна величайшая сосредоточенность внимания именно при анализе учения о божественном Ничто, ибо в этой изначальной интуиции предопределяется уже основной строй религиозного мировоззрения. Можно сказать, что религиозная философия не знает более центральной проблемы, нежели о смысле божественного Ничто»³. Есть «две возможности, два пути религиозной философии: антиномический и эволюционно-диалектический. Безусловное НЕ отрицательного богословия не дает никакого *логического*

¹ Цит. по: Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 106.

² Там же. С. 107.

³ Там же. С. 130.

перехода к какому бы то ни было ДА положительного учения о Боге и мире... Противоположность между НЕ и ДА есть не диалектическая, но антиномическая: над бездной нет здесь никакого моста... Из Абсолютного нет пути в относительное, между Абсолютным и относительным зияет бездна тайны и “священного неведения”... Это совершенно своеобразное отношение между Абсолютным и относительным может быть определено как самосознание *тварности*, выражающее собой онтологическое отношение твари к Творцу. Интуиция тварности, имеющая столь первостепенное значение в религии, вообще с трудом переводится на язык религиозной философии, ибо последней здесь приходится не “дедучивать” понятия, но давать лишь философский пересказ религиозного переживания»⁴.

Этого переживания и самосознания тварности нет в язычестве, Абсолютное и его эманации разнятся здесь по степени, а не по существу, «антиномия здесь подменяется диалектическим противоречием: в силу внутренней необходимости, диалектики самого абсолютного, некоей метафизической причинности выявляются последовательные звенья бытия, и торжествует, таким образом, начало непрерывной закономерности и соответствующей ему непрерывности в мышлении»⁵. Вместо творения в язычестве – эманация, ее логика пронизывает все миропонимание, эманация сама подчинена логике, Логосу. Абсолют язычества эманурует не столько из самодостаточности, сколько в погоне за ней. Божественное Ничто авраамических религий как выражение несовместимости Бога ни человеческим разумением, ни тварью вообще не есть Ничто язычества с доминирующим в нем отрицательным смыслом.

В «Мистическом богословии» Псевдо-Дионисия Ареопагита об Абсолюте между прочим сказано: «не есть... не отцовство, не сыновство»⁶, т.е. все то, о чем мы будем говорить ниже, опираясь уже на положительное богословие, не будет точным и не может быть точным. Дитя, сыновство, родительство – эти понятия не вмещают тайны Божества. И все же Божество по благодати открывается человеку. Как у того же Псевдо-Дионисия, «познание Божества для человека, так же как и для чинов ангельских и для всякой твари, возможно лишь путем снисхождения Божества и ответного восхождения твари»⁷. Что и делает возможным положительное (катафатическое, позитивное) богословие, в котором метод отрицания уступает место трансцендированию и гиперболированию.

Вспомним, что «детство» – понятие обязательно соотносительное с понятием «взрослый», ибо даже взрослый человек всегда дитя для своих родителей, потому детство – это значит и сыновство (дочеринство) своего отца (матери). В язычестве дитя есть сын (дочь) по плоти, поскольку по духу трудно

⁴ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 131.

⁵ Там же.

⁶ См.: Там же. С. 108.

⁷ Цит. по: Там же. С. 107.

вообще говорить о рождении, языческий дух хтонически вечен, он реинкарнирован. *В христианстве же речь идет и о плотском, и о духовном рождении, родительстве и сыновстве.* Приступая к разговору о смысле и оправдании детства в христианстве, невозможно не обратиться к фундаментальному катафатическому догмату о Троице. Точнее, он почти весь в апофатике. Но «сердцу человека, особенно европейца, гораздо ближе неясные намеки и символы Троицы, образ совета, где равны милость и правосудие, вера в то, что свобода и разнообразие живут и в сокровеннейшем средоточии мира. Европейцы всегда остро чувствовали, что “нехорошо человеку быть одному”... для нас сам Бог – не одиночка, а общество»⁸. И не просто общество, оно вмещает в себя куда более интимное отцовство-сыновство.

«Либералы всегда приводят как пример чистого, простого христианства, не испорченного догматическими спорами, слова: “Бог есть любовь”... Если безначальный Бог существует прежде всех, кого же любил Он, когда некого было любить? Если в немислимой вечности Он был один, что значат слова о том, что Он – Любовь? Эту тайну можно объяснить только мистически: по-видимому, в Его природе есть что-то, подобное самовыражению; Он что-то порождал и созерцал порожденное Им»⁹.

Положительное христианское богословие эксплицирует тему сыновства из сокровеннейшей сердцевины своей веры. Именно эта тема стала главной причиной колоссального по важности для всей христианской истории события – 1-го Вселенского собора в Никее в 325 г. Александрийский пресвитер Арий дал имя чрезвычайно живучей ереси, превращающей христианство, по мнению видного богослова и историка Церкви А.В. Карташева, в «стерильный монотеизм»¹⁰. К нему мы и обратимся, чтобы понять суть проблемы.

«Все решительно триадологические научно-философские попытки доникейского времени органически страдали коренной дефективностью: “субординатизмом”, т.е. мыслью о “подчиненности” и, следовательно, в какой-то мере второстепенности Второго и Третьего Лица Св. Троицы пред Лицом Первым. Для самой эллинской философии идея абсолютной единственности и несравнимости ни с чем другим Божественного начала была высочайшим и достославным достижением, убившим в корне политеизм. Но тут же, в этом пункте заключался и эллинистический яд для построения иррациональной догмы церкви о Св. Троице»¹¹. «Арий исходил из трансцендентного аристотелевского понятия о Боге как Едином Нерожденном Самозамкнутом Абсолютном..., по этой своей абсолютной сущности несообщаемом ничему иному неабсолютному. Все, что вне Бога, инородно Ему, чуждо, ибо произошло. Все происшедшее (и в смысле материи, и пространства, и времени),

⁸ Честертон Г.К. Вечный человек. М., 1991. С. 457.

⁹ Там же. С. 236.

¹⁰ Карташев А.В. Вселенские соборы. М., 1994. С. 12.

¹¹ Там же. С. 14.

следовательно, не из Бога, а из ничего, из полного небытия, одарено бытием извне лишь по творческой воле Божией. Этот таинственный и загадочный для разума акт приведения всех тварных вещей и существ из небытия в бытие... невольно породил и простую мысль (гипотезу)... о посредниках между Творцом и тварями. Минимально в этой роли посредника на первом и исключительно высоком месте разумеется Логос как орудие творения. «Словом Господним небеса утвердишася и Духом уст Его вся сила их» (Пс. 32: 6).

Кто же, по существу, Сам Этот Логос, через Которого создан весь высший небесный мир и все небожители, не говоря уже о космосе? Раз Он – орудие творения, то, самоочевидно, Он раньше самого космического времени, раньше всех веков, но Он не вечен. «Было некогда, когда Он не был». «И Он не существовал, прежде чем произошел». «...И Он имел начало Своего сотворения».

Итак – откровенно!! – «Он произошел из несущего». Хотя Он и «рожденный», но, значит, в смысле «происшедшего» вообще. «Сын – по благодати», а не по сущности. В сравнении с Отцом как Абсолютным, «с сущностью и свойствами Отца», Сын, конечно, «чужд и неподобен им решительно по всем пунктам». Сын хотя и совершеннейшее, но все же творение Божие.

Триадологические и христологические споры велись Церковью против принижения Иисуса Христа не только до человеческого, но и до тварного уровня вообще. Он – Бог, и по поводу божественности надежнее выразиться: не одна и та же сущность, а такая же у всех Трех»¹², чтобы Лица не слились, но и не разделились. Каноническую форму нашли Великие Каппадокийцы, особенно Василий Великий, который рассуждал: «Отец есть имя Божие не по сущности и не по действию, но по отношению, какое имеет Отец к Сыну или Сын к Отцу. Отец “больше” Сына по причинности, равен по природе». Это тоже своего рода субординатизм, но не по божеству и не по сущности (как у Оригена и даже у Афанасия), а по ипостасным отношениям¹³. Иногда поэтому Отец именуется самобогом, перво богом: «... в Боге есть только одно начало Божества, Отец» (Макарий. Догм. бог.), «Отец единовиновен есть» (Минея, месяц июль)¹⁴.

Интуиция нераздельности и неслиянности, оформленная в триадологическом догмате, – одна из самых ключевых во всей христианской культуре. Такова она и в отношении человеческого сыновства, детства. «Мы, земные отцы и дети, имеем лишь отраженный свет истинного и первообразного отцовства и сыновства. Нам недоступно духовное рождение, хотя все же в своем земном, человеческом отцовстве мы и приближаемся к нему. Однако если мы соберем все свои духовные силы в апофеозе отцовства и сыновства, нам становится доступна вся единственность и специфичность этого отношения, которое отличается и от творчества, и от своеличного вещеделания.

¹² Карташев А.В. Указ. соч. С. 82.

¹³ Там же. С. 113.

¹⁴ См.: Булгаков С.Н. Трагедия философии: Философия и догмат// Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1993. С. 428.

В рождении есть радость обретения другого и вместе родного я – отца в сыне и сына в отце, выход за свое я не вне-я, но в я же, акт субстанциальной любви. В этом смысле в отцовстве и сыновстве начертаны в человеке черты образа Божия, хотя оно затемнено двуполым рождением»¹⁵.

Рождение «Бога от Бога, Света от Света, Бога истинного от Бога истинного» не позволяет смешать его по значению ни с «пойзсисом» – производством, ни с эволюцией. «Пойзсис» раскрывает предпосланное, потенциальное. Бог Сын не предпослан и не потенциален, поскольку совечен Отцу, и Бог Сын есть то же самое, что и Отец, Он – Тот же Бог, но другая Его ипостась, другое Лицо. Бог рождает Бога, и при этом Оба Они – один и Тот же Бог.

Одна сущность у родившего и рожденного, которой уникально каждое из Лиц, полнотой ее присутствия в нем. В любой из ипостасей Троицы присутствует Бог как Таковой. Уникальность есть неразложимость. Каждый из сынов данного отца есть его дитя в целом, а не в какой-либо его части. Один сын не может быть сыном в большей или меньшей степени, чем другой. Произведение же может стать результатом как одного, так и сколько угодно большого коллектива производителей. Произведение может быть моим в большей или меньшей степени. Сын же всегда весь мой, даже при том, что не только мой. В эманации полнота бесконечно дробится, в «пойзсисе» полнота разбегается в бесконечность воспроизводимости, в рождении полнота дана им самим: отец, мать, дитя таковые в единственной, полной, невозпроизводимой мере. Порождая другое дитя, они приводят в мир еще одну полноту, не ущемляющую первую и не повторяющую ее. Конечно, при всем этом можно «производить роды», значит, не входить в ту полноту, которая, таким образом, ничем, даже биологией, не предзадана. Она либо случается, либо не случается, как и полагается чуду, к счастью, довольно привычному.

Сыновство тем значимее для человека, что Вторая ипостась, Сын Божий, «плоть бысть». «Ученики приступили к Иисусу и сказали: кто больше в Царствии Небесном? Иисус, призвав дитя, поставил его посреди них и сказал: истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царствие Небесное; итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царствии Небесном; и кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает» (Мф. 18: 1–5). В этой евангельской цитате заключается едва не вся христианская педагогика. Начнем с конца цитаты.

Иисус Христос уравнивает Себя с ребенком. Он равняет Себе всех «малых сих»: «Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25: 40). Здесь антиномически сохраняется субординация: братья – меньшие, но подчеркнуто и онтологическое возвеличение: они – братья Сына Божия, обоженная тварь, они – тоже Сыны, Сыны Отца Небесного.

¹⁵ Булгаков С.Н. Трагедия философии... С. 430.

Не всякое принятое взрослым дитя есть и принятый взрослым Христос, но только дитя, принятое во имя Христа. Принять дитя только из жалости к этому ребенку уже означает ступить на путь превращения его в кумира: принять ради него самого. Согласно библейской антропологии, в человеке не все – добро, не все от Бога, не все – в стремлении к Богу. Принять дитя ради него самого – значит принять и всю эту мешанину доброго и злого, т.е. заслонить дитем Бога. Тут и до греха совсем не далеко. Соблазненный ребенком (жалостью к нему) близок и к тому, «кто соблазнит одного из малых сих» (Мф. 18: 6; Мк. 9: 42). Заслонившийся ребенком от Бога поворачивает спиной к Богу и ребенка, вопреки тому, что сказано: «...пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное» (Мф. 19: 14; Мк. 10: 14; Лк. 18: 16). Итак, «да не будет у тебя других богов пред лицом Моим. Не делай себе кумира» (Исх. 20: 3–4). Это означает следующее: не обожествляй ни ребенка, ни свои чувства к нему. Очарованного ждет разочарование. Чары – соблазн, кажимость. Ни они должны быть фундаментом усыновления ребенка или учительствования над ним.

Не равен Христу и ребенок, принятый по обязательству родовому или дружескому обязательству. Ибо тогда родственник или друг, например умерший, заслоняет Бога. Кумир – плохой водитель и вдохновитель, потому что нет в нем всей той истины и силы, что есть в Боге, да и та, что есть, – от Бога. Любовь к так принятому чаду покоится не на камне, а на песке. Песок же может посыпаться, и горе тогда и чаду, и взрослому, его принявшему. Нет в таком принятии последней онтологической глубины и крепости. Колеблема та любовь, что не во имя Христа.

Что уж говорить о тех, кто берет дитя из выгоды?

Итак, бери дитя, если это выгодно имуществу твоему, бери, если того хочет чувство долга твое, бери, если хочет того сердце твое, но только тогда, когда берешь его во имя Христа, когда разумеешь и страх перед Ним, и блаженство в Нем, и упование на Него, и смирение пред Ним. Если же есть и выгода, и долг, и сердечный порыв, а «во имя Его» нет, то уж лучше и не брать вовсе. Все это относится и к обзаведению своим кровным ребеночком, и к учительствованию – при всем его отличии от родительства. Иоанн Златоуст учит: «Все родители должны воспитывать детей своих для Бога... с раннего возраста будем вводить их в жизнь небесную»¹⁶. Принявший же дитя во имя Божие, принимает тем и Бога. А Бог больше, чем ты сам и любой ближний твой, которого следует любить как себя. Бога же надо любить всем сердцем и всем существом своим, больше, чем самого себя. Потому и принятого во имя Его ребенка следует любить больше, чем самого себя, до самоотречения, до самоуничужения.

Христианская любовь к принятому во имя Христа ребенку есть «агапе», т.е. жертвенная любовь: жертва собой ради Него, ради Того, во имя Кого

¹⁶ Антология педагогической мысли христианского Средневековья: В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 199.

принят он. Принятый *так* (во имя Христа) ребенок – это Сам Иисус Христос. И подобно Ему ребенок приходит в этот мир, чтобы «свидетельствовать о истине» (Ин. 18: 37), «призвать грешников к покаянию» (Мф. 9: 13; Мк. 2: 17; Лк. 5: 32), «взыскать и спасти погибшее» (Мф. 18: 11; Лк. 19: 10), «не губить души человеческие, а спасать» (Лк. 9: 56), «дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3: 15), «не судить мир, но спасти мир» (Ин. 12: 47). В то же время ребенок приходит «на суд...», чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (Ин. 9: 39), не для того, «чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20: 28; Мк. 10: 45), чтобы «проповедовать» (Мк. 1: 38), «благовествовать... Царство Божие» (Лк. 4: 43) и пролить кровь «за многих... во оставление грехов» (Мф. 26: 28; Мк. 14: 24). У ребенка будут свое крещение, свой крест, своя Голгофа, будет и восхождение.

«...Кто примет одно из таких детей во имя Мое, тот принимает Меня; а кто Меня принимает, тот не Меня принимает, но Пославшего Меня» (Мк. 9: 37; Лк. 9: 48). Вновь вернемся к триадологической проблематике, точнее, к той ее части, где рассматривается вопрос о соотношении Бога Отца и Бога Сына. Мы не нашли сведений о ересь по поводу вечности Отца, за исключением не совсем адекватной версии теологии умершего Бога. Ариане ставили под сомнение предвечность Сына. А их обличитель, союзник Св. Афанасия Великого Маркелл ставил под сомнение вечность Сына по воплощению: «Логос воплотился для мира. А потому царство Логоса должно кончиться и перейти в царство Божие. “Подобает Ему царствовать дондеже положить вся враги Своя в подножие ногу Его” (1 Кор. 15: 25). Это истолкование временности боговоплощения – очень характерный пункт доктрины Маркелла. Именно против него введено в символ веры после 2-го Вселенского собора (381 г.) утверждение, что “царствию Его не будет конца”»¹⁷.

Православие довольно быстро справилось с маркеллианством. Сущностное тождество Отца и Сына делает христианство отличным как от иерархического язычества, так и от логического монотеизма, тоже задающего иерархию. В христианстве все гораздо сложнее и антиномичнее, оно не покрывается патриархальным иерархизмом. «В этом смысле возникновение христианства шире сотворения мира – того мира, что был до Христа. Христианский мир включает и то, что уже было, и то, чего не было раньше. Хороший пример – китайское почитание старших. Никто не усомнится, что разумное почтение к родителям входит в Завет, по которому Сам Бог подчинялся в детстве родителям, “был в повиновении у них”. Но и они подчинялись Ему, этого не найдешь у китайцев. Младенец Христос не похож на младенца Конфуция – в нашем мистическом чувстве Он останется младенцем навсегда. И я не знаю, что бы делал Конфуций с деревянным младенцем, если бы он ожил в его руках, как ожил он в руках святого Франциска»¹⁸. Сыновство

¹⁷ Карташев А.В. Указ.соч. С. 55.

¹⁸ Честертон Г.К. Указ. соч. С. 203.

не покрывается волей Отца как Отца. Их отношения построены на любви, голос Того и Другого значим сам по себе. И творение мира – плод не одинокой любви одинокого, истосковавшегося Бога. Творение человека происходит не по версии Н.А. Бердяева, согласно которой Бог нуждается в человеке, в его ответной любви, разворачивающейся в творчество. Предвечная любовь Божия к твари есть не зависимость, а милость: «Для Божественной Троицы, в Себе имеющей законченную полноту ипостасности, *Я* и *Мы*, создание новых *я*, человеческих ипостасей, в которых Бог хочет иметь Себе *друга, других* Себе подобных, есть всецело акт щедроты и человеколюбия, дающей – и только дающей – Божественной любви, но отнюдь не есть акт метафизической необходимости, или некоторого божественного фатума... Всякая новая ипостась, выходящая за пределы Божественной Полноты, в известном смысле могла бы не быть, в ней как таковой нет никакой онтологической необходимости своего бытия. Она создана Божественной любовью-всемогуществом (которая вообще находится по *ту* сторону антитезы свободы-необходимости)¹⁹.

Многое в отношениях Бога и человека задает сам принцип монотеизма, свойственный всем авраамическим религиям, по которому Бог есть трансцендентный твари Творец. Но богосыновство из него логически не следует. У богосыновства нет логической правильности. Рационализированный ислам настойчив в том, «чтобы утратить тех, которые сказали: “Взял Аллах для Себя ребенка”» (Коран. Сура 18. Пещера. 3)²⁰, о Майрам: «Мы вдунули в нее от Нашего духа и сделали ее и ее сына знамением для миров» (Сура 21. Пророки. 91), но при этом «Аллах не брал Себе никакого сына» (Сура 23. Верующие. 93).

Мусульманину тоже надлежит наполнять землю, правда, не во имя богоуподобления. В священной книге ислама «создан человек слабым» (Сура 4. Женщины. 32), а Аллах несоизмерим никакой твари, даже самой праведной. В христианстве эта несоизмеримость Бога и твари дополняется Боговоплощением, заполняющим пропасть между Богом и человеком, Богом и тварью. «Для любого... знавшего в детстве Рождество, хочет он того или нет, связаны на всю жизнь два понятия, которые для большей части человечества весьма далеки друг от друга: ребенок и неведомая сила, которая поддерживает звезды. Инстинктом и воображением он соединит их даже тогда, когда разум его не увидит в этом смысла. Для него всегда будет привкус веры в изображении матери с ребенком, привкус жалости и беззащитности в странном имени Божиим. Но эти понятия связаны не для всех. Они не связаны для китайцев или древних греков, даже таких великих, как Конфуций и Аристотель. Связывать Бога с младенцем ничуть не логичней, чем связывать тяготение с котенком. Для нас они связаны Рождеством, потому что мы – христиане по

¹⁹ Булгаков С.Н. Трагедия философии... С. 443.

²⁰ Здесь и далее Коран в переводе И.Ю. Крачковского.

психологии, если не по убеждению»²¹. «Легенды и поэмы, которым нет и не будет конца, повторяют на все лады немислимый парадокс: руки, создавшие солнце и звезды, не могли дотянуться до тяжелых голов осла и вола. На этом парадоксе, я сказал бы, даже шутке зиждется вся поэзия нашей веры»²².

Грехом парализовано изначальное богосыновство, но благодаря Искуплению оно возвращается человеку, благодаря Искуплению и крещению как второму рождению. «Как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться. Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царство Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше» (Ин. 3: 4–7). Подлинное рождение человека, рождение в подлинную жизнь, жизнь вечную есть рождение от Бога. Богосыновство есть подлинное в человеке. Особенно часто в этой связи обсуждается следующее место из Писания: «Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя» (Иер. 1: 5). Здесь камень преткновения для бл. Августина: «Что же касается происхождения остальных душ (помимо Христа. – А.К.), то пусть, кто может, оспаривает, от родителей ли они или свыше: я остаюсь пока в сомнении»²³. С.Н. Булгаков говорит более определенно: «Неправильно говорить... о предсуществовании человека, ибо здесь мы имеем не последовательность времен, но некую надвременность, свободу от времени»²⁴. Поэтому «при рождении нового ребенка вдруг становится ясным и достоверным, что вновь родившийся на самом деле всегда существовал у своих родителей, извечно с ними, и даже не может быть представлен для них несуществующим. И радость этой встречи при рождении, когда мгновенно загорается чувство матери и отца, не имеет на человеческом языке достойных слов, но так говорится о ней в Вечной Книге, в прощальной беседе Спасителя: “Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир” (Ин. 16: 21). Поэтому и имение во чреве есть таинственное и священное состояние»²⁵. А аборт есть убийство»²⁶.

Человек есть спасенное ли, неспасенное, но чадо Божие, а чадо есть рожденный, не рожденный ли, но человек. И дело тут, понятно, совсем не в возрасте. Потому при всех наблюдающихся здесь параллелях и ассоциациях с язычеством теряет свою ценность акме как повод бытийного превосходства. Акме есть превосходство только и только для мира сего, падшего, извращенного. Акме даже теряет свое превосходство перед детством, потому что последнее и по бытийным меркам ближе (топология) миру иному и есть дар

²¹ Честертон Г.К. Указ. соч. С. 198.

²² Там же. С. 147.

²³ Антология педагогической мысли... Т. 1. С. 170.

²⁴ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 246.

²⁵ Там же. С. 258.

²⁶ См.: Спаси и сохрани: Сб. М., 1994.

мира иного, т.е. ближе Богу, онтологически сопричастней Ему. Детство пронизано Божественным в большей степени, усилогически в нем больше подлинного бытия, а значит, детство даже ценнее, а *дети божественнее взрослых*.

«Духовное содержание детства не может быть охарактеризовано как низшая, предварительная фаза духовного развития. Дитя не только не стоит ниже нас, но, по словам Христа, мы не можем достигнуть идеала, если не станем *как дети*, и это значит, что детская духовная жизнь, духовная организация *как тип* ближе стоит к идеалу, чем наша»²⁷. «Господство эмоций создает действительно своеобразную и другим способом недостижимую внутреннюю свободу, – и от того психический тип ребенка, по евангельскому учению, остается типом высшей жизни: здесь евангельское учение отвечает глубочайшему нашему опыту»²⁸. Потому в христианстве дитя характеризуется ангелоподобностью и весьма устойчива идея о своеобразном «рекрутировании» детских душ в ангелы. Как сегодня можно услышать об умершем ребеночке: «Видать, Богу ангелочков не хватало». Так можно прочесть аналогичное у папы Григория 1-го Великого (VI–VII вв.)²⁹. Винсент из Бове в трактате «О наставлении детей знатных граждан» (ок. 1246 г.) пишет: «Что касается пополнения рая. Ясно, что мальчики больше остальных пригодны для достижения Царства Божия главным образом из-за двух вещей, а именно из-за чистоты их и смиренности»³⁰. И вообще, «следует нам начинать наш путь в рай на заре детства»³¹, которое уже и на земле угоднее Богу, да имеет и иные предпочтения. Такова телеология детства, которая остается в силе и для взрослых.

Эргонологически же «относительно службы Богу очевидно, что обученный мальчик служит Ему охотнее, чем взрослый, поскольку он не связан долгами грехов... Не связан он и с другим господином: с миром или с дьяволом... Кроме того, служится ему с детства приятнее, поскольку практика и постоянство служения Богу делает все легким... Вместе с тем в этом возрасте он и сам приятен Богу, подобно тому как служба юных обычно больше нравится и плотским господам, поскольку юные красивее, сильнее, опрятнее и подвижнее...

Наконец, не только служба юных более приятна Богу, но и дар их или жертвоприношение. Ведь юные предлагают Богу чистейшую пшеничную муку вследствие красоты их невинности... старики же – шелуху... слабую и наполовину мертвую»³².

Относительно мальчиков и даже всех младенцев можно сказать: «Сила Божия в немощи совершается» (2 Кор.12: 7). Немощь ребенка в сем мире

²⁷ Зеньковский В.В. Психология детства. Екатеринбург, 1995. С. 158.

²⁸ Там же. С. 124.

²⁹ См.: Антология педагогической мысли... Т. 1. С. 300.

³⁰ Там же. Т. 2. С. 129.

³¹ Там же. С. 128.

³² Там же. С. 129.

свидетельствует о мощи его в Царстве Небесном, мирская беспомощность – о помощи Божией, зависимость – о высшей свободе, неразумность – о высшей мудрости. Отсюда и природная невинность ребенка, обремененного порой единственно лишь всечеловеческим грехом. Дитя настолько богоподобнее взрослого, что христианин может говорить о детоподобии Бога! Так, например, Г.К. Честертон пишет: «Весь материализм, который ныне владеет умами, основан на одном ложном предположении. Считают, что повторения свойственны мертвой материи, механизму. Люди полагают, что одушевленная Вселенная должна меняться, живое солнце – пуститься в пляс. Это не так даже на житейском уровне. В повседневность разнообразие вносит не жизнь, а смерть – скука, утрата сил, упадок воли... Солнце встает каждое утро, а я нет... Обычность, рутина восходов основана на избытке, а не на недостатке жизни. Так дети повторяют все снова и снова особо приятную им шутку или игру. Малыш ритмично топчет от избытка, а не от недостатка сил. Дети полны сил, они свободны, они крепки духом, потому им и хочется, чтобы все повторялось. Они твердят: “Еще!”, и взрослые слушаются, пока не падают от усталости, – ведь взрослые недостаточно сильны для однообразия. А вот Бог, наверное, достаточно силен. Наверное, Он каждое утро говорит “Еще!” солнцу и каждый вечер – месяцу. Может, не сухая необходимость создала все маргаритки одинаковыми; быть может, Бог создал каждую отдельно и ни разу не устал. Бог ненасытен, как ребенок, ибо мы грешили и состарились, и Отец наш моложе нас. Повторение в природе – не рутина, – это вызов на “бис”»³³.

И именно тому, кому удастся сохранить в себе и детскую невинность, и детскую открытость Богу и миру, тому остается божественное свойство – творить. В редких воспоминаниях о творческих людях забывают упомянуть, что было в них что-то от ребенка, детскость, ребячество, детская способность восхищаться, удивляться, увлекаться... В самом «Евангелии очень много событий, которые никто не стал бы выдумывать, потому что никто, в сущности, не знает, что с ними делать. Например, есть там огромный пробел – нам почти ничего неизвестно, как жил Христос до тридцати лет. Вряд ли кто-нибудь стал бы это выдумывать, чтобы что-то доказать, кажется, никто и не пытался сделать это. Умолчание потрясает нас – но как факт, не как притча. По правилам мифотворчества и героепоклонства, скорее нужно было бы сказать (если я не ошибаюсь, так и говорили некоторые авторы апокрифов), что Христос понял и начал Свою миссию в исключительно раннем возрасте. Однако, как ни странно, Тот, Кто меньше всех людей нуждался в приуготовлении, готовился дольше всех. Что это, акт высшего смирения или некая истина, чей отсвет мы видим в том, что у высших существ длиннее детство?»³⁴.

Человек творчества, как и дитя, – совопросник Богу и соответчик Ему. Он не устал от вопросов и ответов, т.е. не утерял себя как Око Оттуда и как Голос

³³ Честертон Г.К. Указ. соч. С. 399–400.

³⁴ Там же. С. 211.

Оттуда. Поэтому «устаи младенцев глаголет истина». Это та же истина, что содержится в полотнах подлинных художников, кинокартинах А. Тарковского или А. Сокурова, в музыке И.-С. Баха, в строках многих, о ком сказал Р.-М. Рильке: «Мы лишь уста» или Б. Пастернак: «Ты вечности заложник у времени в плену». Не случайно, что в секуляризованной культуре искусство берет на себя многие религиозные, церковные функции. В искусстве человек встречается ту же искренность, ту же близость Богу или дьяволу, которого он выбирает в отцы. Но этот выбор еще надо сделать. Тут больше возможностей у взрослого. Хотя «никто ведь не чист от греха перед Тобой, даже младенец, жизни которого на земле один день... Младенцы невинны по своей телесной слабости, а не по душе своей... и если «я зачат в беззаконии, и во грехах питала меня мать во чреве» (Пс.50: 70), то где, Боже мой, где, Господи, я, раб Твой, где и когда был невинным? Нет, я пропускаю это время; и что мне до него, когда я не могу отыскать никаких следов его?»³⁵.

Что ж удивляться, «что некоторые пятилетние и, что еще удивительнее, даже трехлетние по доброй воле обрели себя на мученичество, мудрейшим и могущественным образом восстали против мирских сил, явили чудеса во имя Господа, стойко перенесли мучения, постоянно осмеивали мучителей и охотно приняли смерть за Господа, хотя и преждевременную, но драгоценную»³⁶. В то же время немало «таких несчастных того же возраста, которые, после того, как им был отпущен первоначальный грех, уже за собственные деяния попали в ад»³⁷. Опять же, «хотя мальчики и неспособны различать добро и зло, зло обычно пристает к ним легче и укрепляется в них крепче, чем добро»³⁸. Потому и сказано: «Наказывай сына твоего» (Пс.19: 17). И все же «несовершеннолетние чужды пороков, свойственных взрослым, но зато они не могут достигнуть и их добродетелей»³⁹, а «грехи молодых... более простительны..., чем людей среднего возраста»⁴⁰. Потому и не для всех христиан по сию пору ясен ответ на вопрос о времени крещения человека. «Буря искушений нависает над человеком по выходе из детства, мать моя это знала и предпочитала, чтобы она разразилась лучше над прахом земным, который потом преобразится, чем над самим образом Божиим»⁴¹, окончательно проясненным крещением. Потому мать не крестила Августина в детстве. Но сам он пишет, что человек «должен креститься, будучи еще младенцем, чтобы душе было не вредно сообщество с греховной плотью»⁴².

При всей многозначности *дитя* с христианской точки зрения *неотмирнее взрослого*, потому можно сказать, что дитя видит мир более софийно. А любовь

³⁵ Антология педагогической мысли... Т. 1. С. 153–154.

³⁶ Там же. С. 355.

³⁷ Там же. С. 356.

³⁸ Там же. С. 385.

³⁹ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 299.

⁴⁰ Антология педагогической мысли... Т. 2. С. 144.

⁴¹ Там же. Т. 1. С. 144.

⁴² Там же. С. 170.

к Софии, фило-София есть детское занятие взрослых, их воспоминание и сохранение в себе близости к Софии. Падшему же миру это странно, непонятно, неприятно. Ответ ребенку – это ответ перед Богом, т.е. это не только ответ кому-то, но это еще и ответ за кого-то, это постоянная готовность к ответственности за кого-то, агапе – христианская жертвенная любовь. Посвящение ребенка в свою жертвенную к нему любовь, *откровение ребенку этой любви* (и совсем не только словесами) и ожидание взаимности в ней – главная интонация христианского воспитания. И в таком воспитании и образовании отменяется языческая истина, что учитель умирает в ученике, что наступает момент, когда ученик взял то, что мог передать ему учитель, и пошел вперед вооруженным и больше не нуждающимся в этом учителе. Христианство осуществляет иную истину – *непреходящей ответственности друг за друга учителя и ученика как в равной мере детей одного Отца, как братьев*.

Следует иметь в виду, что историческое осуществление христианства имеет этапы: ожидание скорого Суда, когда детям и педагогике не уделяют какого-либо специального внимания, этап катехуменов, когда занимаются более взрослыми, чем детьми, этап «схолий» и т.д. И может быть, теме детства еще только предстоит зазвучать христианским смыслом в полной мере: «Мы высоко ценим детство, которое тогда, в то время не воспринимали так, как теперь. Если мы хотим показать, как своеобразно Евангелие, трудно найти лучший пример. Почти через две тысячи лет мы ощутили мистическое очарование ребенка. Мы воспеваем и оплакиваем первые годы жизни в “Питере Пэне” и в сотнях детских стихов. Но языческий мир не понял бы нас, если бы мы сказали, что ребенок лучше и священнее взрослого. С логической точки зрения это ничем не отличается от утверждения, что головастики лучше лягушки, бутон красивее цветка, зеленое яблоко вкуснее спелого... наше отношение к детям – чувство сложное и тонкое. Но тот, кто считает это открытием последних десятилетий, должен узнать, что Иисус Назаретянин открыл его на две тысячи лет раньше»⁴³.

Образ детства в христианстве многозначнее, чем в язычестве. Там – дитя ничтожнее взрослого, а перед Ничто – и страх, и бытийное (чтойное) превосходство-снисхождение. Христианство не отбрасывает этот смысл. В конце концов, вся тварь – из ничто, т.е. в физиологическом (фюсис) смысле дитя есть одно и то же и для язычества, и для христианства. В соответствии с чем Филипп Наваррский (XIII в.) делит жизненный путь в трактате «Четыре возраста человека» в духе античной традиции. Это тождество мы легко обнаружим и в социально-политическом (полис) смысле: дитя социально незрело, неполноправно и неполноценно. Попытку признать социальную полноценность детства мы обнаруживаем лишь в середине XX в. Христианство же, следуя заповеди «Кесарю Кесарево», не оспаривает социально-политическую зависимость ребенка от взрослого. Даже раннее

⁴³ Честертон Г.К. Указ. соч. С. 217.

престолонаследование и вообще наследование есть акт вынужденный, более опирающийся на сакральное в родовых и государственно-политических связях. А при юном государе всегда наставник и священник, чаще в одном лице.

Но в язычестве и физиология, и политика встроены в онтологию мира сего. В христианстве же эта онтология производна, тварна, правила ее не абсолютны. Премирность Сущего делает парадоксальными все иерархии и логики мира сего, в том числе и смыслы детства. Так, например, писал Климент Александрийский о некоторых суждениях апостола Павла: «Двоякий смысл имеет слово “младенец” – “После того как мужем стал, оставил я младенческое” (1 Кор. 13: 11). Он понимает здесь не несовершеннолетний возраст и вообще не период времени определенный, а также и не высшее таинственное учение, назначенное для мужей, – потому что состояние детства он простирает далее границ оною; он, о себе утверждающий, что он возвещает о Божьем признании нас за чад, – но под младенцами понимает он бывших подчиненными закону, страшившихся как дети чучела страшатся; под мужами же он понимает повинующихся Логосу, имеющих право на самоопределение»⁴⁴. Итак, для апостола Павла младенцы в данном случае – иудеи, мужи – христиане. Но в то же время сам Павел «возвещает о Божьем признании нас за чад». И тут нет соотносительности, такой, будто иудеи младенственней пред Богом, нежели христиане. Климент называет Христа Педагогом (так назван и его трактат), Учителем: «Называет нас Педагог и Учитель младенцами, потому что это расположеннее к спасению, чем мудрецы этого мира, которые “вообразив себя мудрецами, дошли до тупости” (Рим. 1: 22). И Он, радуясь и торжествуя, как бы воспевая вместе с детьми, говорит: “Ей, Отче, ибо таково было Твое благоволение” (Лк. 10: 21). То, следовательно, что сокрыто от мудрых и разумных этого мира, открыто младенцам. По справедливости мы называемся чадами Божьими, мы, “отложившие ветхого человека” (Еф. 4: 22)... И младенец сей, как бы вскормленный Божий, чист от беспутств и злодеяний»⁴⁵.

Мудрецы этого мира – не только языческие философы. В цитируемом Климентом послании Павел отмечает, что благовествование Христово «есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых, Иудею, потом и Еллину» (Рим. 1: 16). Итак, иудеи против христиан – младенцы. Но они вместе с языческими мудрецами также и «ветхие» против христиан. Этот логический парадокс читаем иначе так: иудеи не дорос до Христа, до Его признания, не дорос, т.е. есть дитя, а не муж, но в упорности своей в непризнании, в многочисленных увертках от признания Христа иудеи не способен стать младенцем пред Богом. Иудеи поучает христианина и Самого Христа как незрелых, потому заблудших. В этом смысле иудеи – не чадо Божие. О христианах же Климент пишет: «Побуждаемые Им мы отречаемся от старых

⁴⁴ Антология педагогической мысли... Т. I. С. 34.

⁴⁵ Там же. С. 33–34.

заблуждений; вследствие восприятия новых спасительных истин духовно юнеем»⁴⁶.

Но и этим не кончаются все смысловые нюансы христианского понятия детства. «Мы показали, что всех нас Писание именует детьми; и не только детьми называет оно нас, последователей Христовых, но и неопытными младенцами, потому что только Отец Вселенной совершен»⁴⁷, а тогда «если «един есть Учитель», Учитель Небесный, как утверждает Писание, то, следовательно, и все люди на земле могут быть названы учениками, ибо в действительности дело обстоит так: совершенство заключено в Боге, постоянном Учителе; детское же и несовершенное свойственно нам, постоянно состоящим на положении учеников»⁴⁸. То есть все люди пред Богом всегда есть дети, а Бог, Христос им Педагог. Нужно только признать Его Таковым. «Педагог не позволяет, чтобы Его питомец влиянием мирских нравов увлечен был к жизни животной и беспутной, но внушает ему, чтоб правильными своими веслами, т.е. своим разумением, держался он твердо единственно ветра истины, доколе – не потерпев никакого вреда – бережно взлелеянным дитятей не войдет он в гавань небесную»⁴⁹. То есть даже самый праведный и совершенный человек дитятей остается и при вхождении в Царство Небесное – дитятей пред Богом, а значит, в последней своей онтологической глубине. И есть основания думать, что им он пребудет и в Царствии Небесном, ибо неизменны его «свойства» – тварь (1) возлюбленная (2). Родительская же земная любовь есть отблеск Божественной любви Отца к Сыну и Творца к твари. Это касается и родительства физического, и тем более духовного.

Итак, дитя – всегда чье-то (1), здесь момент сыновства, и всегда дитя против кого-то, в сравнении с кем-то (2), здесь момент незрелости, невзрослости. *Пред Богом человек всегда дитя, Его дитя (1), и в сравнении с Ним тоже дитя (2).* Это самое глубинное, усиологическое в человеке. На меньшей же глубине однозначность и цельность распадаются: не каждому человеку человек дитя и не в сравнении с каждым человеком человек дитя. И в каждом из этих осколков, обособившихся из предвечной природы человека, сияет в различной степени искаженности предвечное отношение Бога и человека, невместимое ни одним из осколков, ни их суммой. Ведь говоря о Себе как о Сыне, Иисус Христос говорит людям «братья», а говоря о Себе «Аз есмь», Он отвечает спросившим и всем-всем о Себе как об Отце: «Я и Отец – одно» (Ин. 10: 30). И к кому только Он ни обращается «дети», «чадо», «дщерь» (см.: Мф. 9: 22; Мк. 2: 5; 10: 24; Лк. 8: 48; Ин. 13: 33; 21: 5), прежде всего, конечно, к апостолам, но и ко всем страждущим и уверовавшим в Него.

⁴⁶ Антология педагогической мысли... Т. I. С. 32.

⁴⁷ Там же. С. 34.

⁴⁸ Там же. С. 33.

⁴⁹ Там же. С. 35.

В этой связи интересное звучание приобретает тема учительства. «А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель – Христос» (Мф. 23: 8). Это резко отличает христианство, например, от индуистской традиции гуру-махатм, перетекающей в теософию, антропософию, Агни-Йогу. Но в некоторой, опять же не последней, глубине в падшем мире все трансформируется. На человеке-отце обязанность попечительства о чадах своих, материального и духовного. «Подобно тому, как кто-нибудь не может рассчитывать на оправдание и снисхождение в собственных грехах, так и родители – в грехах детей»⁵⁰. Потому Иов, опасаясь прегрешений детей даже и в помышлениях их, приносил за них жертву (см.: Иов 1: 4–5).

«Должно смотреть не на то, чтобы сделать их богатыми серебром и золотом и тому подобным, но чтобы они были достаточнее всех благочестием, любомудрием и приобретением благодетели... Скажет Бог... “В нежном возрасте образовывать его и настраивать повелел Я”... Поэтому и говорит премудрый: “С юности нагибай шею его, когда воспитание может быть более легким” (Сирах 7: 25). И не только Бог повелевает, но и Сам помогает тебе в этом деле... “Иже злословит отца своего или мать свою, – говорит Он, – смертью да умрет” (Исх. 21: 16)... Какое же можем мы сказать оправдание, если Он Сам не щадит даже их жизни, когда они оскорбляют нас, а мы не допускаем им даже неудовольствия при оскорблении ими Бога? Я, говорит Он, не откажусь даже умертвить оскорбившего тебя; а ты не можешь опечалить даже словом поправшего Мои законы»⁵¹. К тому же «станет и сам отец много лучше, в то время как учит этому»⁵², да и «ты первый воспользуешься благими плодами, если будешь иметь хорошего сына, а затем – Бог. Для себя ты трудишься»⁵³. А потому превыше плотского родительства родительство духовное: «воспитателей нужно более ценить и любить, чем отцов: от этих последних получается просто жизнь, а от тех жизнь хорошая»⁵⁴. По падшести мира неизбежно учительство в человеческих делах. Под знаком учительства-ученичества проходят все Средние века. Учительство и воспитание есть духовное родительство. Христианское же реципирование этого языческого занятия может осуществляться в настолько крайних по отношению друг к другу формах, что будут казаться взаимоисключающими.

Категорическое умерщвление собственной воли пред волей старца-наставника в древнейшем христианском монашестве может посоперничать с самыми жесткими индуистскими традициями. Средневековый христианин приходит в монастырь как к Господу Христу по словам Его: «Где двое или трое соберутся во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18: 20). Но Иисус Христос именно *посреди* них, а не они сами. В противном случае и возникает узурпация, так часто искажавшая в истории христианский дух свободы и достоинства

⁵⁰ Антология педагогической мысли... Т. 1. С. 204.

⁵¹ Там же. С. 200–201.

⁵² Там же. С. 190.

⁵³ Там же. С. 179.

⁵⁴ Там же. С. 205.

человека. Настоятель – тренер, а не судья. Он не должен давать ни окончательную оценку, ни окончательное наказание, ни окончательную награду. Да он и не в силах их дать. Вот и выходит зачастую вместо трагедии Христа, драмы Авраама – фарс.

Христианский наставник, будь он даже святой, светит божественным светом, но он не Бог, и даже не проводник, как бы «заряженный» божественным, что находим в индуистских и теософских представлениях о гуру. Монастырь – обитель Божия, а не только человеческая. Но никакой человек, в том числе монах и даже духовный отец-наставник, не есть Бог. Бог все же посреди них, а не они сами. Существует тончайшая грань, за которой повеление человека человеку, духовного отца духовному сыну именем Божиим превращается таки в узурпацию (всегда уродливую) права Бога на нас. И хотя сказал Иисус Петру, а в его лице апостолам и пастырям: «Что свяжешь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф. 16: 19), превыше всего все-таки Бог. Иначе будет как у языческих жрецов, которые «имеют целью учить, что надо делать или как поступать, с дерзостью надзирающего, а не с добросовестностью указующего»⁵⁵. Исцеляет душу все же не учитель, не духовный отец, а Бог, принявший покаяние прегрешившего человека. «Для этого еще детьми учите их признавать свою вину, бить себя в грудь, петь покаянные псалмы... научите малышей ни в коем случае не скрывать свои грехи и нести покаяние охотно и часто»⁵⁶.

Все это, конечно же, касается и взрослого, который в покаянной исповеди, по словам Спасителя, обращается и становится как дитя: «...когда католик идет к исповеди, он действительно вступает в утренний свет начала и новыми глазами смотрит сквозь мир на сверкающий дворец. Он верит, что в темном углу, в короткие минуты таинства Господь сотворил его снова по образу Своему и подобию. Господь попытался еще раз, и человек так же нов, как в настоящем детстве. Он стоит в белом свете начала, и движение времени не пугает его. Даже если он стар и немощен, ему несколько минут от роду»⁵⁷.

Историческое христианство порой очень мучительно преодолевает язычество. По понятным причинам в середине XX в. христиане на Западе в большей мере, чем в странах соцлагеря, возвещали о нередуцируемости, «неумерщвляемости» человеческой свободы: «Аспектом христианского свидетельства должна быть свобода. Церковь должна горько раскаться в том, что в течение многих веков опиралась на меч государства... Мы должны свидетельствовать о том, что Бог – это Бог свободы и что человек всегда будет рабом природных и исторических условий, если он – не образ Божий. Итак, почитать образ Божий в человеке – значит прежде всего не навязывать ему

⁵⁵ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 320.

⁵⁶ Антология педагогической мысли... Т. 2. С. 278.

⁵⁷ Честертон Г.К. Указ. соч. С. 486.

добра»⁵⁸. Вот характернейшая для христианства XX в., резко отличающая его от Средневековья притча: «Юноша пришел к мудрецу, чтобы познать путь жизненной полноты. Старец не произносил ни слова. Юноша спросил его о причинах молчания: но кто я, чтобы командовать тобой? – наконец произнес мудрец. – Если хочешь, то делай так, как делаю я»⁵⁹.

И все же «истинная свобода позволяет человеку превзойти самого себя в любви, требует строгого самоотречения через смерть-воскресение: а иначе освободится только хаос, населенный хищниками. “Божественный маркиз” хорошо показал (во время Французской революции), что если мы отдаемся природе, то богатство превращается в “каинизм”»⁶⁰. Акцент на свободе современного христианства не умаляет значения в нем самоотречения, в отличие от акцента аскетического монашества первых веков христианства на самоотречении, иногда в ущерб свободе. Остается актуальным восклицание Иоанна Кассиана: «Не безумно ли думать, что не требует учителя труднейшая из наук, наука духовная»⁶¹. Учитель добросовестно указывает своим чадам, а воипостасывает в богосыновство Отец Небесный, пред которым и авва – лишь ученик и дитя. Потому подлинно «творческой природой обладают только те препятствия, которые мы создаем сами себе»⁶². Добавим: во имя Божие.

Христианство – религия богосыновства. Человек здесь всегда – дитя. *Преодолеть в себе детство – значит предать свое богосыновство.* Богосыновство означает и то, что все мы – братья. Учитель не может стать лишним, но не должен быть и надменным мэтром. Непреходящая взаимная братская ответственность пред единым Отцом – вот презумпция христианского воспитания, вытекающая из любви к Богу и образу Его в человеке. В отличие от язычества, христианство культивирует детство, детскость. Последнее может быть понято односторонне как установка на инфантильность. Так было бы, если бы христианство заключалось в бегстве от мира. Тогда оно скорее было бы чем-то вроде индуизма или буддизма. «Будда привлекает нас действием, отказом; но это действие переносит его в мир отрицания... Он объяснял, точнее, мягко сводил на нет все и вся. Христос сказал: “Ищите Царства Божия, и это все приложится вам”. Будда учил: “ищите Царства, и вам ничего не будет нужно”»⁶³.

Христианство бежит соблазнов мира, а главное, бежит того, чтобы миром сим ограничиться. Ему присуща устремленность к трансцендентному Царству Небесному, не отвращающая от мирского. Ребенок должен войти в этот мир, знать его, уметь жить в нем. «...Развитие детской души, несущее с собой неизбежное повреждение начальной целостности духа, необходимо, чтобы от

⁵⁸ Клеман О. Вопросы о человеке// Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. СПб.; М., 1991. С. 156.

⁵⁹ Там же. С. 157.

⁶⁰ Там же. С. 156–157.

⁶¹ Антология педагогической мысли... Т. I. С. 212.

⁶² Клеман О. Указ. соч. С. 157.

⁶³ Честертон Г.К. Указ. соч. С. 222.

наивной духовной жизни, через страдания и грехи, дойти до сознательной духовной жизни... Реальная и идеальная сферы, эмпирическая и надэмпирическая действительность незаметно входят в моральном (и вообще в духовном) созревании ребенка в глубокую связь между собой»⁶⁴. Однако принципиальная неравноценность с точки зрения християнства эмпирического и надэмпирического отличает его и от язычества, и от секулярного материализма. Эмпирическое, посюстороннее не должно подавить надэмпирическое. Последнее же теснейшим образом связано с детством, детскостью: «Кто не примет Царствия Божия как дитя, не войдет в него» (Мк. 10: 15; Лк. 18; 17). Для христианина главное, зная мир, не потонуть в нем, в его соблазнах; зная тварь, не забывать Творца, любя тварь паче любить Творца ее. И это никакой не инфантилизм.

Впрочем, инфантилизм и понимается христианами не так, как современным секуляризованным сознанием. Для последнего слово «инфантилизм» характеризует «особое социально-психическое качество, когда у взрослого человека остаются доминирующими черты психического склада, свойственные детям»⁶⁵. Для христианина же инфантилен тот, кто в соответствующем возрасте не приобрел соответствующие черты взрослого. Детскость же следует не только сберечь в себе, но и оставить доминирующей как высшую онтологическую правду человека пред Богом. В свою очередь, «ничего общего не имеет простота чад Божиих, живущих непосредственным созерцанием неба, с... манерным, лже-философским опрошенством»⁶⁶, искусственным, часто вымученным, поверхностным.

Рассуждая о христианстве, приходится учитывать особенности той эпохи, когда культура сознательно осуществляла себя под знаком его ценностей. Можно увидеть, что многое из них так или иначе осуществилось. Но нельзя не учитывать и значительной непреодоленности язычества в эпоху Средневековья, особенно в глубинных ментальных слоях культуры. И «если пересмотреть всю предшествующую историю человечества, насколько она может быть охвачена человеческим умом, замечаешь две предпринятые духом попытки связать с абсолютным радикальное разделение добра и зла. Формы проявления этих попыток, разумеется, чрезвычайно отличаются по своему внешнему виду и способу осуществления.

Первая такая попытка относится ко времени Древнего Востока и эллинизма. Это – учение о всеобщей смысловой протяженности, принцип которой проявляется в Китае как Тао, в Индии – как Рита, в Иране – как Урта (традиционное чтение – Аша), в Греции – как Дике. Небесные силы, согласно этому учению, задают человеку образец правильного поведения. Однако это не есть порядок, который был ими измышлен специально для человека: это – их собственный порядок. Небо не имеет намерения задать особый порядок для

⁶⁴ Зеньковский В. В. Указ соч. С. 159.

⁶⁵ Вишневский Ю. Р., Шапо В. Т. Социология молодежи. Екатеринбург; Н. Тагил, 1995. С. 23.

⁶⁶ Булгаков С. Н. Свет невечерний... С. 80.

Земли; оно желает, чтобы его собственный порядок был определяющим и для Земли. Нравственный порядок тождествен космическому. Целостность всего сущего по своему существу представляет собой одно общество с одним законодательством. Независимо от того, представляются ли предки богами, или между богами и предками существуют отношения дарования и восприятия, в конечном счете по своему смыслу и призванию боги и люди образуют единое общество с одним-единственным порядком, и это есть порядок справедливости»⁶⁸. Приведя подкрепляющие цитаты из различных мифов различных культур, М. Бубер резюмирует: «Все эти высказывания дополняют друг друга, словно они заимствованы из одной книги»⁶⁹. Мы уточним, из условной «одной книги» родового язычества, авторами которой являются нередко и те, кого причисляют к христианской традиции. У последней – непростые отношения с традицией языческой: «побеждающее» христианство то преодолевает язычество, частично преображая и рецепируя ее, то отступает, становясь лишь терминологической оболочкой язычества, медленно и трудно его трансформирующей.

Например, «народное собрание у древних германцев, или фолькмот, не только вершило суд (dom) в определенных случаях, но и объявляло общие постановления, которые назывались так же. Однако они не считались законодательством в ныне принятом смысле, скорее их воспринимали как боговдохновенные подтверждения древнего обычая. Они воплощали волю богов или, после принятия христианства, Бога. Мудрецов собрания называли не законодателями, а законоговорителями. Закон, который они говорили, был обязательным в силу своей древности; он был древним, потому что являлся божественным установлением»⁷⁰. Новое очень трудно пробивало себе дорогу. «Как и во многих незападных культурах, основное право народов Европы с VI по X в. было не навязанным сверху сводом правил, а скорее неотъемлемой частью коллективного сознания, “коллективной совестью” общины. Сам народ творил закон и суд на своих собраниях; когда короли утвердили свою власть над законом, это было сделано с намерением руководить обычаем и правовым сознанием народа, а отнюдь не переделывать его. Узы рода, сеньории, территориальной общины и были законом»⁷¹.

Для языческого общества характерно «ощущение целостности жизни, взаимосвязи права со всеми сторонами жизни, ощущение того, что правовые учреждения и процессы, как и правовые нормы и правовые решения, составляют неотъемлемую часть вселенской гармонии. Право, как искусство, как миф и религия, как сам язык, было для народов Европы на ранних этапах их истории отнюдь не способом применения правил для определения вины и

⁶⁸ Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 401.

⁶⁹ Там же. С. 402.

⁷⁰ Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1998. С. 72.

⁷¹ Там же. С. 86.

вынесения приговора, не средством разделения людей на основе набора принципов, – право было средством удержать людей вместе»⁷².

Интеграция христианства, например, в германскую традиционную повседневность происходила потому, что оно надстраивалось над традицией, не вторгаясь активно в нее. «Поначалу христианство вовсе не угрожало общественным институтам германских племен. Важно не смешивать германское христианство с нынешним западным христианством, как католическим, так и протестантским. Христианство той эпохи, о которой идет речь, было куда ближе к православию, и тогдашнему и нынешнему. Германское христианство едва ли было озабочено реформой общественных институтов. Не было оно ориентировано и на единство и власть Церкви. Его послание людям касалось жизни мира грядущего – ада и рая – и подготовки к этой жизни через молитву, через смирение и покорность... Церковь как организация была в то время почти полностью интегрирована в общественную, политическую и экономическую жизнь. Церковь не противостояла политическому порядку, а находилась внутри него. Религия была соединена с политикой, экономикой и правом, как и те друг с другом. Церковная и светская юрисдикции были тесно переплетены.

Церковь учила святости и производила святых, это было внове для народов севера и запада Европы, которые прежде превозносили только героев. Но Церковь и не была против героизма и героев, она лишь давала альтернативу, показывала превосходящий идеал. Точно также Церковь не возражала против кровной мести и испытаний, она просто учила, что они не принесут спасения, а спасение можно заработать верой и добрыми делами»⁷³.

Вступив в противоречие с языческим германским мировоззрением и расколов жизнь на два царства, христианство поставило под вопрос высшую святость обычая, а с ним и высшую святость отношений рода, сеньории и королевской власти. Христианство поставило под вопрос и высшую святость природы, например воды и огня, судебных испытаний. Однако, поставив под сомнение их высшую святость, христианство не отрицало их святости вообще. Напротив, Церковь поддерживала священные установления и ценности народа, включая испытания. Церковь их поддерживала и одновременно ставила под сомнение тем, что выставляла альтернативу более высокого порядка – Царствие Божье, Закон Божий, жизнь грядущего мира. Когда жизнь раскололась на два царства, вечное и бренное, бренное лишь понизилось в цене. Раскол произошел не в жизни общества, а в душе человека. Основа народного жизнеустройства германцев осталась без изменений. Ведь в то время неотъемлемой частью христианской веры считалось отрицание всякой ценности попыток коренным образом изменить закон этого мира. Мирской закон считался справедливым и даже священным. Он проигрывал только в сравнении с законом Божиим, который один мог спасти злых людей от адского пламени.

⁷² Берман Г. Дж. Указ. соч. С. 87.

⁷³ Там же. С. 74.

Именно такое отношение к праву и месту Церкви в мире претерпело коренное изменение в конце XI–XII вв. В Средневековье усилился натиск правового мышления на господствующий этос. Их исторические взаимоотношения порождали причудливые, иногда уродливые, искажающие то и другое, мировоззренческие конфигурации, определяющие и отношения социума к детству, которое ценилось метафизически, но не физически. «В средние века на ребенка смотрели как на маленького взрослого... В детстве видели краткий переходный этап к взрослому состоянию. Детей мало ценили, нередко были случаи детоубийства, об умерших младенцах (а детская смертность была чрезвычайно высока) не особенно сокрушались. Средневековая цивилизация, пишет Ариес, – цивилизация взрослых. Изобразительное искусство видит в детях взрослых уменьшенного размера, одетых так же, как взрослые, и сложенных подобно им. Образование не соотносится с возрастными особенностями, и вместе обучали и взрослых, и подростков»⁷⁴.

Кроме того, «тогдашнее взрослое общество сегодня кажется нам довольно инфантильным..., поскольку оно в значительной степени состояло из детей и юношей. Слово “ребенок” не имело в языке своего современного ограничительного смысла; люди употребляли его так широко, как мы сегодня пользуемся словом “парень”»⁷⁵. Даже знатных, но маленьких отпрысков хоронили на кладбище для бедных, лишь в конце XVII в. им найдут место в фамильных склепах. Многие теологи считали, что заупокойную мессу по детям, умершим до 7 лет, служить не нужно, имели место и другие моменты дискриминации при захоронении детей⁷⁶.

Не все утверждения Ф. Ариеса в равной степени убедительны. «В частности, едва ли оправдана его мысль о неразвитости эмоционального отношения к детям: в источниках зафиксированы родительская любовь и чувство горя, вызванное смертью ребенка. Не следует упускать из виду, что бесчисленные изображения Христа-младенца должны были внушать мысль об избранности детей, не отягченных грехами взрослых. Но вместе с тем дети в Средние века приравнивались к умалишенным, к неполноценным, маргинальным элементам общества. Отношение Средневековья к детству, видимо, отличалось двойственностью»⁷⁷. Образ Младенца еще мало освещал младенцев, а детская субкультура появляется только в результате ренессансного высвобождения гуманистических интенций христианства, но за счет иных, для него не менее важных. Поэтому вслед за Л. Демозом можно назвать стиль воспитания этой поры «оставляющим». «Родители начали признавать в ребенке душу, и единственным способом избежать проявления опасных для ребенка проекций был фактический отказ от него – отправляли ли

⁷⁴ Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 316.

⁷⁵ Кон И.С. Ребенок и общество: Историко-этнографическая перспектива. М., 1988. С. 7.

⁷⁶ См.: Ариес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992. С. 108–109.

⁷⁷ См.: Гуревич А.Я. Указ. соч. С. 316.

его к кормилице, в монастырь или в заведение для маленьких детей, в дом другого знатного рода в качестве слуги или заложника, отдавали ли навсегда в чужую семью или окружали строгой эмоциональной холодностью дома ... ребенок полон зла, его надо все время бить»⁷⁸. «Что касается масштабов детоубийства, то мои самые скромные подсчеты указывают на то, что это явление по-прежнему очень сильно недооценивают. В античности и в раннем средневековье убивали, вероятно, от одной трети до половины всех рождавшихся детей, а к началу нового времени это число уменьшилось ненамного... Вряд ли можно представить себе все последствия этого явления для уцелевших детей. На них не могла не оставить отпечатка царившая вокруг атмосфера филицида, они видели реки, канавы и общественные уборные, заполненные мертвыми и умирающими младенцами, наблюдали крещения в проруби, бывали в деревнях у “нянек-убийц”»⁷⁹.

И все же нужно делать поправку на меру репрезентативности Средневековым христианской культуры. Между социумом и культурой существует смысловой «зазор», напряжение которого главным образом выпадает нести личности соответствующей эпохи. Христианство видит личность не только в младенце, но даже и в не рожденном еще плоде. Личность эта замутнена первородным общечеловеческим грехом, от которого, однако, каждая личность уже спасена жертвой Христа. Нужно лишь пройти через крещение, восстановив тем самым свое богосыновство, которое, впрочем, не гарантирует от других грехов, ведь богосыновство – это и свобода, в том числе свобода уклониться во зло. Быть как дети – это возможность удержать себя от зла и войти в Царство Небесное в братской всечеловеческой любви детей Божиих к Нему и друг к другу. Богосыновство здесь не упраздняет детство, а вбирает его в себя. Конфирмация фиксирует повзросление. Но факт этот касается отнюдь не последней онтологической глубины человека, так что православие смотрит на него лишь как на повод к одному из миропомазаний, расчищающих образ Божий в человеке до детской чистоты.

Итак, все составляющие оправдания в христианстве связывают детство с Богом: генеалогически дитя Богом допущен в мир; топологически дитя ближе Богу, чем взрослый; усиологически дитя божественнее как образ Божий; телеологически дитя несет собой то, что не должен растерять взрослый; эргонологически дитя восполняет образ Божий во взрослом. Детство оказывается настолько оправданным, что им – через сохранение в себе, через ответственность за него в родительстве и учительстве – оправдывается и взрослый. Детское во многих отношениях оказывается метафизически первичнее человеческого как такового. Особенно ярко это выражено в триадологии. И именно в ней право оказывается не ниже этоса. Социально-исторические же реалии не стали ее отражением.

⁷⁸ Демоз Л. Психонистория. Ростов н/Д., 2000. С. 84.

⁷⁹ Там же. С. 162–163.

Глава IV. Исправление детства секулярной педагогикой

Христианство, как и языческая архаика, не ушло в историю и не собирается в ней кануть. Но имеет место процесс «прироста» к уже существующим мировоззрениям, культурам, социальным типам жизни людей. Так, например, уже в период раннего христианства произошел симбиоз язычества и христианства. Начиная с XI в. на Западе была предпринята масштабная атака на неизжитое язычество. С XIV в., сначала в торговых республиках Италии, а потом по всей Европе набирает силу ярко выраженная гуманистическая переакцентировка в христианстве. Интерес культуры сосредоточивается на человеке, на индивидуальности. К XVI в. складывается довольно цельная идеология гуманизма, которая главным образом и вызвала к жизни феномен Возрождения. Акцент на человеке, индивиде привел к трансформации сложившегося в Средние века христианства. Трансформации были разнообразны, более или менее радикальные в отношении церковной ортодоксии. Гуманистический акцент в христианстве привел к отступлению Церкви из многих сфер культуры, к секуляризации культуры.

Гуманизм ставит превыше всего человека. Внутри каждой эпохи и мировоззренческой ориентации можно обнаружить стремление к возвышению человека. На этой основе гуманистами часто объявляют многих и очень разных мыслителей. Однако, если смотреть на гуманизм более определенно, можно обнаружить важное следствие. Гуманизм ставит превыше всего человека, а потому все, что могло бы быть превыше человека, либо низводится, либо упраздняется. Гуманизм становится атеизмом, что освобождает общество от былого влияния Церкви, религии вообще и ведет к формированию нового – секулярного – типа культуры, чреватого особой квазирелигией («светской религией» по Д.В. Пивоварову) человекопоклонства, проявляющейся в проектах Л. Фейербаха и О. Конта, богостроительстве А.В. Луначарского, да и в некоторой степени во времена коммунистического строительства.

Атеизм делает посюсторонне ориентированным (имманентизмом) все мировоззрение. Имманентизм же, в свою очередь, награждая креативными способностями исключительно мир сей, предстает как панэволюционизм. Человек теперь – продукт и катализатор мирового эволюционного процесса. Исполнение человеком этой катализирующей роли чаще всего и называют собственно творчеством в противоположность непосредственной эволюции. Любая, даже самая радикальная, инноватика возможна лишь как актуализация чего-то имманентного. Можно сказать, что в так понимаемом творчестве состоит универсальное предназначение человека. Перед педологией же встают вопросы: Когда и как ребенок становится человеком? Что или кто является решающим фактором «очеловечивания» ребенка? Ответы надлежит искать только в имманентном горизонте.

Логические варианты ответов на вопрос о факторах очеловечивания ребенка, если оставаться в имманентном, легко исчислимы. Решающими факторами превращения ребенка в человека могут полагаться: общество (за этой позицией закрепилось имя *социоцентризма*), биология человека (*биоцентризм* или *витализм*), уникальность отдельного ребенка (*индивидуализм*). В соответствии с перечисленными факторами человек трактуется либо как «дитя эпохи», либо как «дитя природы», либо как «дитя самого себя» («self-made man»). И каждая антропологическая трактовка имеет продолжением соответствующую педагогику: авторитарную, адаптивную и либеральную.

Педагогическая практика, сопротивляясь чистым теоретическим конструкциям, корректирует их, и мы находим обилие авторитарно-адаптивных, адаптивно-либеральных и даже авторитарно-либеральных вариаций. Если учитывать, что возможны и реальные биологизаторские и либералистские уклоны в трактовке социальности, биологизаторские и социоцентристские уклоны в трактовке индивидуальности, то картина еще более усложняется. Разнообразна степень этих уклонов. Последние обстоятельства делают нелегкой работу историка педагогики, посвященную классификации ее направлений. Мы же останемся в облегченном мире идей, рассматривая их по преимуществу в чистом виде, привлекая практику скорее для иллюстрации нашего лабораторного философствования.

Логически очищенный взгляд на человека как на продукт общества, и только общества, был бы слишком буйной фантазией. Поэтому речь может идти именно о социоцентризме, подчиняющем биологическую и всякую другую составляющую социальному началу в человеке. Для Нового времени эта позиция наиболее характерна, потому понятия «человек», «общество», «человечество» во многих отношениях сливаются. Человек – часть общества, и общество как целое во всех (генеалогических, усю-, топо-, телео-, эргонологических) отношениях – решающий по отношению к человеку фактор. Эта интуиция работала со всей силой задолго до того, как ее осознанно сформулировал холизм. Последний не противоречит знаменитым робинзонадам Нового времени, т.е. склонности внеконтекстного рассмотрения человека как социального атома. Учет контекста становится излишним именно потому, что человек собственно и состоит из контекста, из того же содержания, и теоретический дубляж был не нужен. Когда же взгляд на социальный «атом» изменился в том направлении, что и взгляд на физические атом и электрон, т.е. в сторону его неисчерпаемости, когда репертуар «ансамбля» общественных отношений обнаружил свою беспредельность, так что всякий разговор о человеке вообще, даже о данном конкретном юридически определенном физическом лице, о его сущности вне разбегающегося во все стороны существования стал отвлеченным упражнением ума, тогда сошли на нет и все робинзонады. Но не исчез интерес к человеку, к меняющему свои конфигурации «электронному облаку» его Я.

Пока же выросший человек плодоносит (эргонология) лишь тем, что в соответствии с законами и правилами этого мира предзадают засеянные в ребенке обществом (усиологические) семена. Вся педагогическая интрига сводится к дилемме: чем засеять и что отсеять? Таким образом, общество в лице воспитателей и учителей формирует человека из ребенка (генеалогия). Если они делают это по правилам, то эти правила и гарантируют педагогический успех в лице полезного обществу гражданина. Иначе говоря, общество в лице воспитателей и учителей исправляет ребенка по направлению к взрослому человеку по правилам этого общества взрослых людей.

Ни генеалогически, ни усиологически детство нельзя оправдать иначе, нежели общественным на него воздействием, что требует постоянного присутствия (топология) мира детства внутри мира взрослых. Самым же главным в природе ребенка оказывается ее принципиальная пластичность – *tabula rasa*, «чистая доска». Все зависит от того, что на ней «нарисует» общество, взрослые. Поэтому телеологически оправдание детства тоже зависит от взрослых. Природная составляющая ребенка настолько благоприятна, что позволяет себя не учитывать. Или – и здесь страшное продолжение все той же логики – не учитывать «неподходящий для социализации материал» в лице инвалида, особенно новорожденного, изолируя его или даже уничтожая. Таков детопожирающий итог этой логики, включая и простодушно-либеральное отношение к абортам.

При всех вариациях вытекающая из идеи *tabula rasa* педагогика по заданным правилам «сводится к регулируемой изоляции ребенка от мира, чтобы он имел контакт с внешним миром только через те формы, которые проектирует или разрешает учитель»¹, воспитатель, родитель, взрослый. Эта идея лежит в основе педагогических соображений Дж. Локка, Я.А. Коменского, Д. Дефо, Ж.-Ж. Руссо, Э. Кондильяка, Ж. Кондорсе, И.Г. Песталотти, Б. Франклина, Дж. Милля, Л.Н. Толстого и многих других замечательных и во многом непохожих мыслителей. Их различия определялись целями, которые они ставили перед воспитателями и учителями.

Дж. Локк ставил на первый взгляд весьма индивидуалистически звучащую цель воспитания отдельно взятого джентльмена. Потому и вся методика оказывается привязанной к семейному воспитанию, домашнему обучению с помощью гувернеров. Так рос Дж.Ст. Милль, и общество в его лице много приобрело, как от всякого истинного джентльмена, т.е. результат такого воспитания социально ориентирован. В его истоках – концентрированная и возвышенная всечеловеческая культура взрослых членов элитарной семьи. Я.А. Коменский же искал путь ухода от ограниченности элитаризма и создал впечатляющую систему эгалитарного образования, которая до сих пор озабочена способами учета индивидуальных особенностей учащихся, как правило, малоэффективными.

¹ Мацкевич В.В. Полемиические этюды об образовании. Рига, 1993. С.100.

Дело в том, что массовая школа требует довольно жесткой институционализации, классно-урочная система с ее «единицами учебного процесса», «единицами материала» и т.п. требует стандартизации, под которую не подпадают около 25% учащихся. В результате всякий раз внутри классно-урочной системы повторяется педагогический бунт Ж.-Ж. Руссо, под внешне натуралистическими лозунгами выступающего против искусственной сконструированности школьного обучения и воспитания. Ж.-Ж. Руссо предлагал смести школу и заняться природосообразным индивидуальным пестованием под руководством вобравшего в себя чуть не всю мудрость культуры наставника. При всем впечатляющем пафосе педагогики Ж.-Ж. Руссо она остается элитарно-мечтательной, особенно на фоне худо-бедно, но повсеместно работающей системы Я.А. Коменского.

Л.Н. Толстого тоже вдохновлял пафос Ж.-Ж. Руссо, но он поступил тоньше: попытался прогнать искусственность из школы. Толстовская деинституционализация школы в результате настолько раскрепощала учащихся, что не оставалось никакой крепости на пути самых случайных и нелепых влияний среды. Имея немало восторженных последователей своей педагогики за рубежом, а потом и в России, сам Л.Н. Толстой не раз в ней разочаровывался².

«Битва» Ж.-Ж. Руссо, Л.Н. Толстого и их последователей с Я.А. Коменским никак не приводила к убедительной победе. Ж. Пиаже пытался подкрепить систему обучения Я.А. Коменского обоснованием ее природосообразности. В полемике с Ж. Пиаже по поводу данной системы Л.С. Выготский заметил, что она не природо-, а культуросообразна. Потому она выдержала все натиски, имевшие место в свое время. В XX в. культурные изменения были настолько всеобъемлющи и глубоки, что требовали значительной трансформации системы, а идеи Ж.-Ж. Руссо и Л.Н. Толстого – лишь ее симптомы в устах прозорливцев.

Сначала во Франции (А. Бине), а потом и во всем западном мире педагогика пошла путем конвергенции элитарности и эгалитаризма, следуя смысловой сплавленности индивидуального и социального начал в антропологии Нового времени. Так явилась мангеймская система, в своих основах – вариация системы все того же Я.А. Коменского, но (социально) дифференцирующая детей в зависимости от их (природных) «способностей». Так что вина за трудности в социализации могла быть возведена не только на вольные и невольные ошибки воспитателей, но и на ущербность матушки-природы. Эта система просуществовала до 1940-х гг. в Англии и до 1960-х гг. в США, когда безудержная тестомания помогла скорому отрезвлению не только от тестовой, но и от всякой инструментальной диагностики детских дарований. Ее прививку получила и постсоветская школа. Советская же школа шла

² См.: Гессен С.И. Основы педагогики: Введение в прикладную философию. М., 1995. С.40–62.

преимущественно по пути массовой унификации, неизбежно снижая – периодически, но регулярно – усредненные стандарты образования.

Унификационный потенциал велик в системе Я.А. Коменского, предполагающей институционализацию образования. Особенно стимулируют к раскрытию унификационного потенциала условия абсолютистского государства, и тогда она становится чрезвычайно похожей на педагогические задумки Платона – по идеальным образцам, предзаданным правилам³. Так, например, откровенный указ австрийского кайзера от 1805 г. о средних школах требовал от них прежде всего тренировки памяти, особенно если речь шла о детях неблагополучного происхождения. Ф. Энгельс в «Положении рабочего класса в Англии» описал подобные школы-казармы, а также детей, получающих «непосредственно-трудовое», вне всякой школы, образование в соответствии с правилом «каждому – свое», т.е. детям рабочих – работа.

В свое время последователь Я.А. Коменского И.Г. Песталоцци выдвинул идею создания трудовой школы, отличающуюся от узкопрофессиональной ориентации образования, навязываемой абсолютистским государством. Профессиональная школа – рецептурна, трудовая – не только учит профессии, но и развивает личность, увязывая профессию со всей культурой. В трудовой школе в силу вступают другие правила, допускающие самостоятельность учащихся. Сходные интенции были и в доктрине О. Глекеля, которая была направлена против практики «начетнических» школ империи Габсбургов. О. Глекель выступал за «*Arbeitschule*», где ученики должны стать активными участниками урока. Этот принцип «самостоятельности» пытался внедрить в жизнь в годы своей педагогической деятельности Л. Витгенштейн.

Концепция единой трудовой школы вдохновляла и теоретическую, и практическую педагогику первых лет советской власти. Ею восхищался побывавший в СССР Дж. Дьюи. Однако к концу 1920-х гг. ее задачей стало не личностное развитие на основе овладения индустриальной культурой, а индустриальное развитие за счет личности. В стране утвердилась «школа учебы», опирающаяся на демагогически выхолащенные идеи К.Д. Ушинского. Советской власти нужна была подготовка бойцов-строителей коммунизма, причем в массовом порядке. Общегосударственная идеология подчиняет себе все воспитательные задачи, вмешивается в содержание обучения, подменяя истину классовой целесообразностью, партийной правильностью. Демагогия абсолютистски-бюрократического строя с трудом уживается с искренним романтизмом коммунаской педагогики, и, похоже, лишь смерть спасает А.С. Макаренко от ареста. У него бойцы-строители оставались личностями, наверное, прежде всего потому, что личностью был он сам.

Несмотря на стремление государства к тотальной переделке «человеческого материала», «джинн» личности так или иначе вырывался «из бутылки». Искания А.С. Макаренко продолжили Т.Е. Конникова,

³ См.: Гессен С.И. Указ. соч. С. 203–209; Поппер К.Р. Открытое общество и его враги: В 2 т. М., 1992.

Л.И. Новикова, А.Т. Куракин. Разрабатываются методики, развивающие личность через обучение, – Л.В. Занковым на основе высокого уровня трудности, Д.Б. Элькониним и В.В. Давыдовым на основе вовлечения детей в логику становления понятий. «Оттепель» позволила В.А. Сухомлинскому на всю страну заговорить о воспитании «духовной оси личности» школьника. Педагогическая общественность без всякого официального одобрения обратилась к творчеству «педагогов-новаторов»: Ш.А. Амонашвили, В.Ф. Шаталова, Е.И. Ильина, С.Н. Лысенковой и др.

Но было нечто весьма существенное, объединявшее их педагогику с педагогией официальной, декларируемой. Речь идет о единой философии человека и следующем из нее понимании детства. Вот как ее выразил один из классиков советской педагогики Д.Б. Эльконин: «Ребенок... присваивает общество... Все, что должно появиться у ребенка, уже существует в обществе, в том числе потребности, общественные задачи, мотивы и даже эмоции»⁴. Личность инкорпорируется в ребенка, интериоризируется в него из общества, а ребенок – природой предоставленный «материал» для будущей личности, но еще не сама личность. Такова геналогия ребенка. Сущность же ребенка – личность, а возможность стать ею не только актуализируется благодаря обществу, но личность и привносится обществом в благоприятный природный «материал», что есть, конечно, чистейшей воды социоцентризм: общество по своим правилам телеологически исправляет природу ребенка, очеловечивая его. В свете социоцентризма все воспитательные, образовательные задачи выглядят сугубо технологически, и не случайно, что именно педагогическую технологию желали перенять у педагогов-новаторов большинство их поклонников.

Взгляд на педагогическую технологию чуть ли не как на панацею – распространенное явление и сегодня. Вот усовершенствованный пример. «Субстратом, носителем умственного развития являются не знания сами по себе, не навыки и не что-либо еще, а обобщенные оперативные схемы, которые устанавливают рациональную структуру эмпирических объектов и используются как орудия при решении задач в отношении изучаемых объектов... Формирование хорошо организованных и упорядоченных внутренних психологических когнитивных структур должно быть признано самой главной задачей школьного обучения»⁵. «Педагоги часто считают, что развитие, формирование мышления учащихся – это какая-то специальная задача, как бы “добавляющаяся” к основной цели обучения – сообщить детям необходимые сведения. Между тем это не так, формирование упорядоченной репрезентативной системы знаний, в процессе чего разные сведения постоянно сопоставляются и соотносятся друг с другом в самых разных отношениях и аспектах, по-разному обобщаются и дифференцируются, входят в разные цепочки причинно-следственных связей, одновременно ведет и к наиболее

⁴ Эльконин Д.Б. Избранные психологические труды. М., 1989. С. 496.

⁵ Чурикова Н.И. Умственное развитие и обучение: Психологические основы развивающего обучения. М., 1994. С. 24.

эффективному усвоению знаний и к развитию мышления»⁶. «Если исходить из представления о когнитивных структурах как носителях умственного развития, то ясно, что развивающее обучение должно вести к формированию все более и более внутренне расчлененных и иерархически упорядоченных когнитивных структур. А обучение как “натаскивание” работает по преимуществу в рамках уже имеющихся структур, лишь увеличивая количество внешних механических связей между элементами. Конечно, при развивающем обучении количество связей между элементами когнитивных структур тоже растет, но дело в том, что здесь все время происходит образование все новых и новых элементов – все новых и новых узлов в когнитивных структурах»⁷. Отметим, что описанный процесс весьма похож на модель развития научного знания Т. Куна.

«Наконец, развиваемый... подход к обучению и развитию позволяет конкретизировать такое важное понятие, как “зона ближайшего развития” Л.С. Выготского. Зона ближайшего развития – это зона ближайших возможностей дифференциации и интеграции когнитивных структур»⁸. Налицо редукция личности к когнитивным структурам. А редуцированное уже поддается формированию, что делает возможной соблазн инженерно-педагогического произвола у властей держащих. Но к истине можно стремиться и с пиететом перед ней, а не перед возможностью произвола с ее помощью. Так, на одних и тех же философских позициях оказываются самые разные люди. И социоцентризм имеет место не обязательно только в условиях тоталитарного государства.

Т. Парсонсу и Р. Мертону принадлежит честь наиболее отчетливого выражения хладнокровно-научного структурно-функционального подхода к социальным реалиям. Человек выполняет набор общественно целесообразных функций или исполняет репертуар социально значимых ролей. В противном случае его поведение квалифицируется как девиантное, отклоняющееся, и требует более или менее насильственного вмешательства государственно-правовой или здравоохранительной системы. Показательна тенденция, по которой Т. Парсонс несущими элементами общества считает людей, а Р. Мертон – разнообразные институты, через которые люди, поколение за поколением, проходят, вырабатывая свой ресурс. Вписать подрастающие поколения в эти институты, наделить соответствующими функциями-ролями, иначе говоря, социализировать, исправив детскую природу по правилам взрослых, – главнейшая задача школы, всей воспитательно-образовательной системы. На основе этих идей в США была разработана специальная «Программа приспособления молодежи к жизни»⁹. К.А. Шварцман назвала такую школу «машиной для автоматической сортировки людей по их будущим

⁶ Чуприкова Н.И. Указ. соч. С. 25.

⁷ Там же. С. 186.

⁸ Там же. С.187.

⁹ Heachinger P., Heachinger G. Greening up in America. N.-Y., 1975.

ролям»¹⁰. Родственные взгляды мы найдем у представителей так называемого нового гуманизма (П. Херст, Дж. Вильсон, М. Уорнок, Л. Кольберг, А. Харрис и др.). «Личность сама по себе мало может усвоить из естественной среды, только путем воспитания в обществе образцы... передаются от поколения к поколению и постепенно развиваются»¹¹. «Не мораль следует выводить из “природы человека”, а, скорее, наоборот, общество нуждается в морали, чтобы знать, какую личность следует формировать»¹². При этом «все индивиды во все эпохи опираются на одни и те же моральные категории, понятия или принципы; все индивиды в любой культуре проходят один и тот же путь морального развития, одни и те же стадии, хотя они и различаются в темпах этого развития»¹³. Более того, «непосредственное моральное воспитание концентрируется вокруг знания “языка морали”, и наша задача состоит в том, чтобы значительно укрепить восприятие личностью того пути, в котором язык функционирует в моральных рассуждениях»¹⁴. Характерно для «нового гуманизма» мнение, что «обучать морали не сложнее, чем обучать элементарной математике»¹⁵. Язык – интегрирующий социальный институт, несущий в себе и направляющие общественное движение нормы морали, и сообразующие с реальностью истины. Следовательно, чем больше работы с языком, тем больше социальной зрелости, образованности. Заметим при этом, что работа с языком часто оказывается всего лишь работой языком – в его относительной физиологической автономии.

Последовательный социоцентризм способствует изгнанию индивидуального, особенно той его составляющей, которая сопротивляется подчинению тотальной социализации. Интуиция индивидуальности все же так сильна в новоевропейском сознании, что всячески «смягчает» социоцентризм, делает его менее последовательным. Так, с конца 1960-х гг. привлекают к себе большое внимание «критическая теория социализации» Ю. Хабермаса и «теория эмансипирующей социализации» В. Орбана, доказывающие в пикку структур-функционализму внутреннюю автономию индивида, всегда по-своему отбирающего из среды то, что и как ему надо. В 1970-е гг. в США оживает неопрагматизм (А. Маслоу, А. Комбс, Э. Келли, К. Роджерс, Т. Брамелд, С. Хук и др.), подчеркивающий принципиальное значение врожденных индивидуальных задатков, требующих их выявления и опоры на них в процессе воспитания и образования. Представители неопрагматизма вообще склонны покинуть позицию социоцентризма, как это произошло, например, с К. Роджерсом.

¹⁰ Шварцман К.А. Философия и воспитание: Критический анализ немарксистских концепций. М., 1989. С.51.

¹¹ Hirst P. Moral Education in a Secular Societi. L., 1974. P. 71.

¹² Ibid. P. 29.

¹³ Moral, Development, Moral Education and Kohlberg. Birmingham, 1980. P. 36.

¹⁴ Harris A. Teaching Morality and Religion. L., 1976. P. 41.

¹⁵ Wilson J. Practical Methods of Moral Education. L., 1972. P. 228.

Непоследовательность можно обнаружить и в текстах Дж. Дьюи. С одной стороны, он пишет: «Наше поведение социально обусловлено, независимо от того, признаем мы это или нет»¹⁶, превращение индивида в личность определяется тем, что «связывает его с другими»¹⁷. «...Чтобы быть действительным членом социальной группы, необходимо присоединиться к мнению других и действовать так, как действуют другие»¹⁸, «вещи, которые наиболее важны в социальном плане, – это те, которые служат большинству»¹⁹. С другой – «истинное воспитание не есть что-то налагаемое извне, а рост, развитие свойств и способностей, с которыми человек появляется на свет»²⁰, а «главная задача ребенка – самосохранение. Это не значит лишь сохранение самой жизни, а гораздо больше: сохранение себя в процессе развития, роста»²¹. Налицо крен в биологизаторски трактуемый индивидуализм.

«Кренило» и основоположения советской педагогики. Показательны периодически будоражившие широкие круги наших интеллектуалов дискуссии по социально-биологической проблеме²². Верх брала позиция, прямо вытекающая из марксистской антропологии. Вот как ее формулировал Д.Б. Эльконин: «Детство возникло в животном мире... звенья инстинктивного поведения животных выпадали и замещались приобретенными формами поведения. В ходе развития животного мира в поведении возникали качественные новообразования там, где вытеснялись инстинктивные формы поведения, и возникало детство. В процессе возникновения человека биологическая эволюция прекращается. При переходе от обезьяны к человеку исчезают инстинктивные формы поведения, все поведение человека становится приобретенным... Детство человека по сравнению с детством животных качественно преобразуется, и оно существенно изменяется в процессе исторического развития людей. Человеческий младенец рождается беспомощным существом, и эта беспомощность является величайшим приобретением человеческого рода»²³. Это позволяет выйти совсем на другой уровень развития, где «эволюция человека как вида закончилось»²⁴.

Перестройка сразу же используется биологами, чтобы дистанцироваться от столь одиозной однозначности²⁵. Выявляется биодетерминистский подход к человеку, морали, культуре в целом. Уже у Ж.-Ж. Руссо мы видим разочарование в результатах социальной обработки детей, освободить от которой он их и предполагает. М. Монтессори предложила до сих пор

¹⁶ Dewey J. Human Nature and Conduct. N.-Y., 1922. P. 316.

¹⁷ Dewey J. Democracy and Education. N.-Y., 1966. P. 143.

¹⁸ Ibid. P. 144.

¹⁹ Ibid. P. 225.

²⁰ Дьюи Дж., Дьюи Э. Школа будущего. М., 1922. С. 6.

²¹ Там же. С. 8.

²² См.: Грехэм Л.Р. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. М., 1991. С. 221–243.

²³ Эльконин Д.Б. Указ. соч. С. 26.

²⁴ Там же. С. 32.

²⁵ См., напр.: Новожинов Ю.И. Филетическая эволюция человека. Екатеринбург, 1988.

пользующуюся вниманием дидактику, развивающую зрение, слух, осязание, обоняние, память, мускульную силу, но исключаящую «глупости» вроде сказок, игр, забав. В наибольшей степени биологизм в подходе к человеку представлен в бихевиоризме (Дж.Б. Уотсон, Б.Ф. Скиннер, Дж.К. Хоманс, П.М. Блау, Р. Эмерсон и др.). Его классическая формула «стимул–реакция» выразила отношение к человеку как биологическому автомату или натуральному кибернетическому устройству. Поведение человека в таком случае является принципиально программируемым. Педагог более всего выступает как программист. Необходимо лишь дожидаться природной готовности подрастающего организма к усвоению и исполнению той или иной программы. «Не человек воздействует на мир, а мир воздействует на человека»²⁶, потому следует переместить «ответственность за результаты поведения с человека на среду»²⁷. Для всеобщего счастья остается наладить благотворный тотальный контроль: «Общий порядок вещей может меняться, но само поведение, воспитанное предписаниями с помощью социального контроля, должно быть по своему характеру императивным»²⁸.

Необихевиоризм (Э.Ч. Толмен, К. Халл) трактует как посредствующее звено между стимулом и реакцией все, что в них не вмещается. А оно, в свою очередь, привязывается прежде всего к наследственности индивида, предстающей перед педагогом как «способности». С ними (а не с личностью ребенка) педагог и имеет дело. Таким образом, первейшее дело педагога – уметь продиагностировать способности. Затем он должен выбрать такую систему образования, которая позволила бы ребенку реализовать свои способности. Поэтому обучение по мангеймской и похожим на нее системам заканчивается в тот момент, когда дети перестают усваивать материал. При этом считается, что потенциал их соответствующих способностей реализован, исчерпан. Нужно переводить ребенка в другую группу, другой класс, где он опять мог бы развивать и реализовывать другие способности до исчерпаемого предела. В.В. Мацкевич на это замечает: «Неотрефлексированная теория способностей выводит науку психологию и соответственно педагогическую технологию на такой уровень развития, который был характерен для химии в XVII в. Тогда, например, на вопрос почему дерево горит, давался ответ, потому что у него есть способность к горению. А железо не горит, у него нет такой способности. Как проверить наличие способности? Поджечь...»²⁹. Иной экспериментальный образец и вправду загорался, а то и моментально сгорал. Такую рискованную (в отношении ребенка) педагогику мы встретим на каждом шагу.

Все это очень похоже и на теорию поэтапного формирования умственных действий П.Я. Гальперина, Н.Ф. Талызиной и др. Они полагают, что

²⁶ Skinner B. Reflections on Behaviorism and Society. N.-Y., 1978. P. 211.

²⁷ Skinner B. Beyond Freedom and Dignity. N.-Y., 1971. P. 25.

²⁸ Philosophie of the Humanistic Society// University Press of America. 1981. P. 208.

²⁹ Мацкевич В.В. Указ. соч. С. 121.

целесообразно выделение такой порции материала, которая была бы под силу максимальному числу детей («пожаробезопасная» педагогика), что переносит внимание со способностей («они есть, главное – их не “перегреть”») на обучающие (образовательные) программы. А «идея образовательной “программы”, сопровождающей ребенка вплоть до завершения его учебы в школе и предполагающей от года к году и от месяца к месяцу упражнения возрастающей трудности, впервые возникла, видимо, в одной религиозной группе, в “Братстве общинной жизни”. Вдохновленные Рюйсбруком и рейнским мистицизмом, братья перенесли некоторые их духовные техники на обучение – и не только писцов, но и юристов и торговцев. Тема совершенства, к которому ведет ученика достойный подражания учитель, становится у них темой авторитарного совершенствования учеников учителем. Все более суровые упражнения, предполагаемые жизнью аскета, становятся у них все более сложными заданиями, которые знаменуют собой постепенное достижение знаний и примерного поведения. Стремление всей общины к спасению становится коллективным и постоянным состязанием индивидов, классифицируемых относительно друг друга. Возможно, именно эти процессы общинной жизни и общего спасения образовали первое ядро методов, направленных на выработку индивидуально характеризующихся, но коллективно полезных пригодностей. В своей мистической или аскетической форме упражнение было способом упорядочения земного времени ради достижения спасения. Постепенно в ходе истории Запада оно изменяет направление, сохраняя при этом некоторые свои характеристики; оно служит для экономии времени жизни, для накопления его в полезной форме и для отправления власти над людьми посредством таким образом устроенного времени. Упражнение, став элементом политической технологии тела и длительности, не завершается в потустороннем, а стремится к подчинению, никогда не достигающему своего предела»³⁰. Очень любопытно, что в сноске к этому же тексту М. Фуко написано: «Заметим, что отношения между армией, религиозной организацией и педагогикой чрезвычайно сложные. “Декурия”, единица римской армии, действует в бенедиктинских обителях как единица организации работы и, несомненно, контроля. “Братья общинной жизни” позаимствовали ее и приспособили к собственным педагогическим нуждам»³¹.

Связь военной муштры и педагогического марша к спасению не исчезла и при секуляризации понятия спасения, сохраняемому под видом «образовательной программы». «Историки идей обычно приписывают философам и юристам XVIII столетия мечту о совершенном обществе. Но была и военная мечта об обществе: она была связана не столько с естественным состоянием, сколько с детально подчиненными и прилаженными колесиками машины, не с первоначальным договором, а с постоянными принуждениями, не

³⁰ Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М., 1999. С. 236.

³¹ Там же. С. 237.

с основополагающими правами, а с бесконечно возрастающей муштрой, не с общей волей, а с автоматическим послушанием»³².

Образовательная программа с ее учебными дисциплинами всех дисциплинирует на пути к спасению – и тех, кто образовывает («дает» образование), и тех кого образуют (кто его «получает»). «В ядре всех дисциплинарных систем действует маленький карательный механизм. Он обладает своего рода привилегией правосудия с собственными законами, классификацией проступков, конкретными формами наказания и судебными инстанциями. Дисциплины устанавливают “инфранаказание”; они систематизируют пространство, не заполненное законами, классифицируют и карают массу проступков, которые в силу их относительно малой значимости не учитываются большими системами наказания... Цех, школа, армия подчинены целой системе микронаказаний, учитывающей: время (опоздание, отсутствие, перерывы в работе), деятельность (невнимательность, небрежность, отсутствие рвения), поведение (невежливость, непослушание), речь (болтовня, дерзость), тело (“некорректная” поза, неподобающие жесты, неопрятность) и сексуальность (нескромность, непристойность). При этом в качестве наказания используется целый ряд детально продуманных процедур: от легкого физического наказания до небольших лишений и унижений. Требуется, с одной стороны, сделать наказуемым малейшее отклонение от корректного поведения, с другой – придать карательную функцию на вид нейтральным элементам дисциплинарной машины: тогда в случае необходимости все будет служить наказанию малейшего нарушения, а каждый субъект окажется захваченным наказуемой и наказывающей всеобщностью. “Под словом “наказание” надо понимать все, что может заставить детей осознать совершенный ими проступок, все, что может унижить их и смутить... некоторая холодность, безразличие, дознание, оскорбление, отстранение от выполнения обязанностей” (J.-B. de La Salle. *Conduite des Écoles chretiennes*. 1828).

Но дисциплина приносит с собой специфическую манеру наказания, которая является не просто уменьшенной моделью суда. Что характерно, дисциплинарное наказание представляет собой нечто совершенно несоизмеримое... наказанию подвергается вся неопределенная область несоответствующего поведения: солдат совершает “проступок” всякий раз, когда не дотягивает до требуемого уровня; “проступок” ученика есть не только мелкое нарушение, но и неспособность выполнить задание»³³. В то же время дисциплинарное наказание по существу – исправительное, потому посильное: «Дисциплинарные системы отдают предпочтение наказанию-упражнению – более интенсивному научению, многократно повторяемому уроку»³⁴.

«В дисциплине наказание является лишь одним из элементов двойной системы поощрения-наказания. И именно эта система действует в процессе

³² Фуко М. Указ. соч. С. 246–247.

³³ Там же. С. 260–261.

³⁴ Там же. С. 262.

муштры и исправления. Учитель “должен по возможности не применять наказание, напротив, чаще поощрять, чем наказывать. Ведь лентяя, как и прилежного, больше вдохновляет желание снискать похвалу, чем страх перед наказанием. Потому было бы весьма полезно, если бы учитель, прежде чем прибегнуть к вынужденному наказанию, уже завоевал сердце ребенка” (*Ch. Demia.* 1716). Этот механизм из двух элементов делает возможными ряд операций, характерных для дисциплинарного наказания. Во-первых, оценку поведения и достижений на основании двух противоположных ценностей: добра и зла. Вместо простого выделения области запретного, которое практикуется в уголовном правосудии, мы имеем здесь распределение между положительным и отрицательным полюсами; все поведение попадает в поле, простирающееся между хорошими и плохими отметками и баллами. Кроме того, можно исчислить это поле и выработать соответствующую цифровую экономию. Непрерывно обновляемая карательная бухгалтерия позволяет составить баланс наказаний для каждого ученика. В школьном “правосудии” эта система, существовавшая в рудиментарной форме в армии и мастерских, получила весьма значительное развитие... И путем игры в подсчет, посредством циркуляции авансов и долгов, а также постоянного прибавления и вычитания баллов дисциплинарные аппараты устанавливают сравнительную иерархию “хороших” и “дурных” субъектов. Путем этой микроэкономии постоянного наказания происходит дифференциация – не действий, но самих индивидов, их характера, возможностей, уровня развития или достоинства. Точно оценивая поступки, дисциплина определяет “истинную цену” индивидов; применяемое ею наказание вписывается в цикл познания индивидов³⁵. «Иерархизирующее наказание имеет двойной результат: оно распределяет учеников в зависимости от их способностей и поведения, т.е. с учетом их возможного использования по окончании школы, и оказывает на них постоянное давление, чтобы привести их к одной и той же модели... Чтобы они все были похожи друг на друга.

Короче говоря, искусство наказывать в режиме дисциплинарной власти не направлено ни на заглаживание вины, ни даже, в точном смысле, на репрессию. Оно приводит в действие пять совершенно различных операций. Оно соотносит действия, успехи и поведение индивида с целым, являющимся одновременно полем сравнения, пространством дифференциации и принципом правила, которому надлежит следовать. Оно отличает индивидов друг от друга и исходит из общего правила – правила, служащего неким минимальным порогом, неким средним, которому надо соответствовать, оптимумом, к которому надо стремиться. Оно количественно измеряет и выстраивает в иерархическом порядке, в зависимости от ценности, способности, уровня развития, “природу” индивидов. Оно устанавливает посредством этой “ценностной” мерки степень соответствия, которая должна быть достигнута. И, наконец, оно намечает

³⁵ Фуко М. Указ. соч. С. 263–265.

предел, который должен задавать различие сравнительно со всеми прочими различиями: внешнюю границу ненормального... Вечное наказание, пронизывающее все точки и контролирующее каждое мгновение в дисциплинарных институтах, сравнивает, различает, иерархически упорядочивает, приводит к однородности, исключает. Одним словом, *нормализует*³⁶. «Через дисциплины проявляется власть Нормы... Нормальное становится принципом принуждения в обучении с введением стандартизированного образования и возникновением “нормальных школ”. Оно становится таковым в попытке организовать национальный медицинский цех и больничную систему, руководствующимися общими нормами здоровья. Оно проникает в стандартизацию промышленных процессов и изделий. Подобно надзору, и вместе с ним нормализация становится одним из главных инструментов власти в конце классического века. Ведь знаки, некогда свидетельствовавшие о статусе, привилегиях, принадлежности к чему-то, все больше заменяются – или по крайней мере дополняются – целым рядом степеней нормальности, свидетельствующих о принадлежности к однородному общественному телу»³⁷. Не случайно образовательные программы показали довольно высокую эффективность. Правда, П.А. Гальперин так и не нашел что ответить в свое время, когда Г.П. Щедровицкий спросил его, имеют ли программируемые умственные действия отношение к мышлению³⁸. Г.П. Щедровицкий, конечно, обращал внимание на обезличивающий результат любого программирования в воспитании и обучении.

Социальное программирование, исходит оно из сугубо социальных задач или из задач развития биологических задатков, обрекает на подавление общим (социальным или (и) биологическим) индивидуального, уникального. А это диссонирует с изначальным смысловым горизонтом гуманизма, где общественное, коллективное, родовое все же не заслоняет высокой онтологической значимости индивидуального – не как случайного, хотя и постоянно случающегося, а как ценного самого по себе, а потому столь же изначального, как и родовое. Вот это растворение индивидуального в биологическом или в социальном всеобщем (или в их взаимоналожении) и удерживает многих на позициях принципиальной презумпции индивидуального начала в человеке, опора на которое должна задавать и соответствующую педагогическую теорию, и соответствующую педагогическую практику.

Но и сам дисциплинарный режим порождает очень любопытное важное следствие: «Дисциплины отмечают момент, когда происходит оборот, так сказать, политической оси индивидуализации. В некоторых обществах (феодальный строй лишь одно из них) индивидуализация наиболее развита там, где отправляется власть государя, и в высших эшелонах власти. Чем больше у человека власти и привилегий, тем больше он выделяется как индивид в

³⁶ Фуко М. Указ. соч. С. 267–268.

³⁷ Там же. С. 269.

³⁸ См.: Мацкевич В.В. Указ. соч. С. 118.

ритуалах, дискурсах и пластических представлениях. “Имя” и генеалогия, помещающие индивида в толщу родственных связей, деяния, которые показывают превосходство в силе и увековечиваются в литературных повествованиях, церемонии, самым своим устроением демонстрирующие отношения власти, памятники или дары, обеспечивающие жизнь после смерти, пышность и чрезмерность расходов, множественные пересекающиеся верноподданические и сузеренные связи – все это процедуры “восходящей” индивидуализации. В дисциплинарном режиме, напротив, индивидуализация является “нисходящей”: чем более анонимной и функциональной становится власть, тем больше индивидуализируются те, над кем она отправляется; она отправляется через надзор, а не церемонии; через наблюдение, а не мемориальные повествования; через основанные на “норме” сравнительные измерения, а не генеалогии, ведущиеся от предков; через “отклонения”, а не подвиги. В системе дисциплины ребенок индивидуализируется больше, чем взрослый, больший – больше, чем здоровый, сумасшедший и преступник – больше, чем нормальный и законопослушный. В каждом упомянутом случае все индивидуализирующие механизмы нашей цивилизации направлены именно на первого; если же надо индивидуализировать здорового, нормального и законопослушного взрослого, всегда спрашивают: много ли осталось в нем от ребенка, какое тайное безумие несет он в себе, какое серьезное преступление мечтал совершить»³⁹.

При этом «несомненно, индивид есть вымышленный атом “идеологического” представления об обществе; но он есть также реальность, созданная специфической технологией власти, которую я назвал “дисциплиной”. Надо раз и навсегда перестать описывать проявления власти в отрицательных терминах: она, мол, “исключает”, “подавляет”, “цензурует”, “извлекает”, “маскирует”, “скрывает”. На самом деле, власть производит. Она производит реальность; она производит области объектов и ритуалы истины. Индивид и знание, которое можно получить об индивиде, принадлежит к ее продукции»⁴⁰.

Власть же (а это прежде всего власть массового сознания) утверждает идеализацию своей продукции. Интуиция онтологической ценности всякой человеческой индивидуальности в своем секулярном издании ведет к последовательному проведению принципа самодетерминации в понимании человеческой природы, включая и детство. Можно сказать, что при относительном господстве социоцентризма в Новое время, особенно в педагогике, несмотря на все биологизаторские альтернативы, просматривается возрастание влияния либерально-индивидуалистических идей. Так, к концу XVIII в. во Франции либеральные идеи настолько сильны, что во имя невмешательства государства в дела личности Декларация прав 1789 г. не имеет пункта о всеобщем образовании. А в Конституции 1793 г. такой пункт

³⁹ Фуко М. Указ. соч. С. 282–283.

⁴⁰ Там же. С. 284.

появляется – и опять же во имя прав ребенка. Либеральные идеи движут Французской хартией 1830 г., но в наиболее чистом виде они осуществляются в Англии, где во имя освобождения личности от государственного вмешательства школы передаются под контроль Церкви, а то и получают полную автономию (*publik school*). Автономия, конечно, была и остается относительной, государственный контроль сменяется преимущественно сословным.

Пафос индивидуальной свободы вел мысль Ж.-Ж. Руссо, он был дорог И. Канту, который более взвешенно связывал свободу с подчинением закону, но возложенному на себя самой личностью. С этим соглашались И. Фихте, Ф. Шеллинг, Г. Гегель, К. Маркс. Потому всем им свойствен акцент на самовоспитании, индивидуальной сознательности. Всем им близка древняя мудрость «Учитель умирает в ученике», переформулированная в недавнем времени так: «Воспитание сменяется самовоспитанием». Классическая философско-педагогическая мысль связывала зрелость с возможностью человека самому определять свое поведение. Но все-таки зрелости предшествует пора, когда человек преимущественно детерминируем извне воспитателем, учителем. Поэтому это еще не есть законченный индивидуализм.

Ближе к нему Г. Винекен, который организовал в Виккерсдорфе (Бавария) в 1905 г. «свободную школьную общину», руководствуясь идеей самоценности юности. Традиционная школа стремится подготовить детей к жизни. Но школа должна стать очагом жизни, причем жизни специфической – юношеской, не копирующей взрослую, не приносимой последней в жертву, существующей не по ее правилам. Традиционная школа как раз и не может выйти из противоречия между юностью, приносимой в жертву взрослым, и зрелостью воспитателей, приносимой в жертву юности воспитанников. Пусть же взрослые живут своей жизнью, а юные – своей. Еще И. Фихте мечтал о школе как острове будущего в море настоящего. О воспитании самой жизнью мечтал Л. Толстой.

Специфику юности Г. Винекен связывал с «одержимостью бесконечным». Дальнейшая логика подсказывала, что взрослые одержимы скорее конечным, а потому юность не только самоценна, она – ценнее взрослого состояния. На этой почве Г. Винекен сходится с возникшим в 1896 г. движением «перелетных птиц», формулируя в 1919 г. уже все его основные лозунги. Это обстоятельство символизировало внутреннюю противоречивость всего движения: пафос юношеского самоопределения приносил взрослый человек. Вскоре «свободная немецкая молодежь» расплылась между мятежным радикальным противопоставлением всему взрослому (к тому же при отсутствии четких критериев различения) и более или менее мягкому соединению с ним в разного рода религиозных и партийных группировках⁴¹.

⁴¹ См.: Гессен С.И. Указ. соч. С. 166–169.

Пример Г. Винекена не остановил многочисленных в XX в. попыток введения школьного самоуправления учащихся. Всеми ими движет интуиция, сформулированная Ж.-П. Сартром так: у человека «нет другого законодателя, кроме него самого»⁴². Поэтому Ж.-П. Сартр и предпочитает школьному воспитанию и образованию семейное как более индивидуализированное. В том же направлении ориентирует теория дескулизации И. Иллича. Еще Н.И. Кареев писал: «Основная цель образования – индивидуальная, а не социальная... в образовании не должно быть ничего, что не нужно было бы самому индивиду»⁴³. Ж. Пиаже в трактовке интериоризации ребенком социального исходил из приоритета индивидуального начала. Но особенно индивидуалистический пафос звучит в произведениях экзистенциалистов.

Ж.-П. Сартр так продолжает свою мысль о человеке: «Решать свою судьбу он будет в полном одиночестве»⁴⁴. «Истина – это то, что уникально для человека», – вторит ему другой автор⁴⁵. Поэтому «миссия учителя ограничивается усилиями помочь другому человеку обрести желание быть самим собой»⁴⁶, а «в процессе... воспитания прежде всего должна появиться сущность свободы, когда учащийся сам контролирует и знания, и нормы своего поведения»⁴⁷. Свобода будет тогда, когда «сознание и идеалы индивида будут не интериоризацией внешних требований, а станут действительно его собственными, будут выражать стремления, вырастающие из особенностей его собственного “я”»⁴⁸. Поэтому «нельзя говорить о воспитании в собственном смысле этого слова, можно говорить лишь о тренировке»⁴⁹. Отсюда Г. Марсель тоже делает вывод о предпочтительности домашнего воспитания и образования как наиболее несоциализированного, освобожденного от тренировок по правилам социума.

Сходными являются и интенции гуманистической психологии. «Все, чему можно научить другого, относительно не важно и мало или совсем не влияет на поведение... Значительно влияет на поведение только то знание, которое присвоено учащимся и связано с открытием, сделанным им самим... Знание, которое добыто лично тобой, истина, которая тобой добывается и усваивается в опыте, не может быть прямо передана другому... обучение приводит человека к недоверию к своему собственному опыту и разрушению значимого для него знания»⁵⁰. Эти идеи К. Роджерса были положены в основу «открытых классов», где каждый ученик самообучается и движется вперед соответственно своим возможностям, а учитель является консультантом. При таком обучении ученик становится ответственным, независимым, творческим, опирающимся на себя,

⁴² Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. М., 1953. С. 29.

⁴³ Кареев Н.И. Идеалы общего образования// Вестн. высш. шк. 1992. № 1. С. 86.

⁴⁴ Сартр Ж.-П. Указ. соч. С. 29.

⁴⁵ Kneller J. Education and Antropologia. N.-Y., 1965. P. X.

⁴⁶ Беляева Л.А. Философия воспитания как основа педагогической деятельности. Екатеринбург, 1993. С. 85.

⁴⁷ Шварцман К.А. Указ. соч. С.15.

⁴⁸ Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1995. С. 225.

⁴⁹ Marsel G. Man against Mass Society. Chicago, 1952. P. 172.

⁵⁰ Роджерс К. Взгляд на психотерапию: Становление человека. М., 1994. С. 336–337.

для него главным является самокритика и самооценка, а оценка других – второстепенна. Если же внутренний опыт не изменяется, механические когнитивные знания бесполезны, они забываются, не играя никакой роли в жизни, сам ученик не развивается. Учитель должен предоставить ученикам все возможные средства для самообучения. Сам он также средство обучения, поскольку ученики могут консультироваться у него и спорить с ним⁵¹.

Постсоветский либерализм сделал отечественную педагогическую общественность очень отзывчивой к индивидуалистической ориентации в воспитании и образовании: «Современная педагогика, делая акцент на воспитании только личности, упускает самого человека, его неповторимость и уникальность»⁵². В результате «учащийся потому не хочет учиться, что не осознает смысла своей деятельности, не сам ставит цели и не сам планирует ее. Выполняя учебную деятельность, учащийся в ней несамостоятелен»⁵³. «Воспитание – это, в общем, безличная категория. Речь должна идти о самовоспитании. Ребенок делает сам себя, а мы – его помощники»⁵⁴. «В конечном счете индивидуальность развивает себя только сама, а образование создает для этого все необходимые условия и оспособливает человека теми средствами, которые необходимы для своего собственного развития, личного роста»⁵⁵. «Ребенок – центр, начало и конец всего. Аспект его личности и характера много важнее содержания учебного предмета. Знания не внедряются извне, учение есть процесс активный, основывающийся на органической ассимиляции, исходящей изнутри. Не программа, а ребенок должен определять качество и количество обучения»⁵⁶. Исходным должен быть «приоритет индивидуальности, самооценности, самобытности ребенка как активного носителя субъектного опыта, складывающегося задолго до влияния специально организованного обучения»⁵⁷.

Но индивидуалистически ориентированная педагогика, полагая главным движущим фактором уникальность ребенка, целью детства продолжает считать то же самое, что социо- и биоцентристская ориентации – взрослость. Телеологически она от них не отличается. Только в данном случае ребенок преимущественно сам себя делает взрослым, сам исправляет в себе детскость во взрослость, что отчетливо обнаруживает себя за пределами обреченной на инерцию школы – в отношениях к детям в семьях. Так, группа западных социологов занималась изучением влияния современных макрокультурных процессов на детство. Прежде всего они отмечают, что происходит процесс индивидуализации жизни детей (в большей мере это касается детей из

⁵¹ См.: Роджерс К. Указ. соч. С. 33.

⁵² Гребенюк О.С. Педагогика индивидуальности: Курс лекций. Калининград, 1995. С. 3.

⁵³ Там же. С. 77.

⁵⁴ Теория и практика личностно ориентированного образования: Круглый стол// Педагогика. 1996. № 5. С. 74.

⁵⁵ Школа самоопределения: Шаг второй: Сб. М., 1994. С. 334.

⁵⁶ Корнетов Г. Современная педагогика в поисках гуманистической парадигмы// Новый пед. журн. 1996. № 1. С. 21–22.

⁵⁷ Якиманская И.С. Личностно ориентированное обучение в современной школе. М., 1996. С. 25.

состоятельных фамилий – пока и стабильно – из маргинальных семей), их автономия все шире: досуг, покупки, уровень расходов, выражение личных чувств и т.д. «В целом в детской “нормальной биографии”, по всей видимости, становится все меньше и меньше обязательных компонентов»⁵⁸. Западными социологами замечено «усиление ориентации на ценность самореализации в противовес исполнению обязанностей перед другими»⁵⁹. Современный «режим соревнования означает, что молодые люди изолируются в среде сверстников и уже в очень раннем возрасте должны брать на себя ответственность за свои действия»⁶⁰. Наблюдается снижение того возрастного порога, до которого ребенок не осуждается за детские черты поведения и мышления. Возникает сомнение, что такого порога нет. Детские стрессы – это уже глобальная проблема. Лучше сказать, это взрослые стрессы современных цивилизованных детей.

«За последние несколько десятилетий отношения между родителями и детьми изменились от построенных по модели подчинения авторитету к отношениям, основанным на периодическом заключении договоров и возникающей параллельно перестройке баланса власти в родственных связях»⁶¹. Симптоматична точка зрения «исчезновения детства»⁶². Тенденцию уравнивания прав ребенка и взрослого можно проследить и в декларативных документах ООН, и в расширяющемся праве учащихся на выбор предметов и учителей. Не об этом ли сказано в Библии: «...Будет время, когда здравого учения принимать не будут, но по своим прихотям будут избирать себе учителей» (2 Тим. 4: 3). По крайней мере в современной отечественной педагогической литературе можно прочесть следующее: «Необходимо уважать учащихся и относиться к ним не только как к равным, но и к как значительно превосходящим тебя по их, еще нереализованным, индивидуальным потенциям»⁶³. Это уже полный педагогический романтизм, с которым мы встречались на заре Нового времени, но который вполне жив, как оказалось, и в конце XX в. в одной из «флагманских» школ России. «Грешат» им и представители «антипедагогики»: «Ребенок со своего рождения весьма способен к собственному чувству того, что для него является наилучшим»⁶⁴.

Выше мы отмечали, что и языческая архаика толкала дитя из детства в истинное, т.е. взрослое, состояние. Но для язычества истина и зрелость укоренены в прошлом. Поэтому дитя выталкивается из настоящего в прошлое (в его образы и каноны). Здесь же, независимо от того, какой фактор полагается за ведущий, мы встречаемся с выталкиванием ребенка в будущее, которое тоже мыслится как цель, как истина человека. Но чего стоит весь гуманистический

⁵⁸ Бюхнер П., Крюгер Г.-Г., Дюбуа М. «Современный ребенок» в Западной Европе// Социс. 1996. № 4. С. 130.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же. С.129.

⁶¹ Там же. С.131.

⁶² См.: Postman N. The disappearance of Childhood. N.-Y., 1982.

⁶³ Школа самоопределения: Шаг второй: Сб. М., 1994. С. 232.

⁶⁴ Braunmuhl E. von Antipädagogik. Studien zu Abschaffung der Erziehung. Weinheim-Basel, 1975. S. 19–20.

пафос индивидуализма, если его реализация ведет к такой динамизации всей жизни, что даже ребенка сразу же стремятся предоставить самому себе, запуская в ход если не исключительно, то преимущественно защитно-адаптивные психические механизмы, которые и поставляют миру агрессивных приспособленцев, эгоистов поневоле. Индивидуализм предполагает самость изначальной, а значит, требующей своей реализации, т.е. броска в жестко конкурентную среду. «Оранжевое» дитя в такой среде обречено. Значит, из всех качеств человеку вообще и ребенку в частности прежде всего нужны борцовские, чтобы жить, или любые другие, например, эстетическая тонкость, нравственная чуткость, чтобы не выжить. Индивидуализм XX в. и пришел к смертельной обиде на Бога за то, что Его нет, что не на кого надеяться в невольной смертельной схватке с другими.

Поэтому при всех виталистических упованиях на природу, не гарантирующую дитя от изъядов, при всех упованиях на уникальную одаренность, не гарантирующую от вовлечения ребенка обществом в войну всех против всех, остается одна сила, способная подправить и природные изъяны, и экспоненциальный эгоизм как защиту от общества – само общество, его культура, воспитание и образование на основе его культуры. У последнего есть и очередная педагогическая экспликация, набирающая популярность в последние десятилетия на Западе. Речь идет о так называемом социал-реконструктивистском направлении (Х. Рагг, Т. Брамелд, Ч. Лукас, Дж. Чайлдс, Л. Хаймовиц), ратующем за образование, вырастающее непосредственно из проблем, условий и характерных особенностей нашего меняющегося общества. Критерием правильности любой педагогики опять провозглашается степень ее соответствия потребностям эпохи, а главным действующим лицом – не ученик (при всем к нему уважении), а адекватный велениям эпохи учитель⁶⁵, т.е. по-прежнему взрослый.

С методологической точки зрения все это стало походить на бег по кругу: социоцентризм – биологизм – индивидуализм – опять социоцентризм... А раз так, то логично предположить, что каждая из методологических позиций не случайна, важна и, более того, предполагает другие. Так появляется *интегральный (комплексный, системный) подход* к осмыслению феномена детства в рамках ценностей и онтологических допущений секулярной культуры. Нетривиальность детской природы – тривиальное для педагога положение. Лишь сугубо теоретический азарт ведет к исповеданию того или иного «-изма». Но и теоретическая беспомощность – плохая услуга педагогике. Так, К.Д. Ушинский, призывая педагогов не отрываться в своих теориях от практики, все же настаивал: «Если педагогика хочет воспитать человека во всех отношениях, то она должна прежде узнать его тоже во всех отношениях»⁶⁶. Педагогическая антропология для К.Д. Ушинского и есть такое всестороннее и

⁶⁵ См.: Пилиповский В.Я. Современная западная педагогика: социал-реконструктивистское направление // Педагогика. 1995. № 5. С. 93–97.

⁶⁶ Ушинский К.Д. Педагогические сочинения: В 6 т. Т. 2. М., 1988. С. 28.

вместе с тем цельное знание о человеке как воспитуемом существе. Этот принцип всесторонности и цельности будет иметь в XX в. особый методологический вес. Его можно обнаружить в принципе дополнительности Н. Бора, «философии множества путей» Н. Гудмена, принципе пролиферации П. Фейерабенда и т.п.

Г. Нооль в своей работе «Педагогическое человековедение» реализует тот принцип, согласно которому человека можно понять, лишь идя к нему различными путями. Воспитатель, учитель должен учесть, что в человеке все важно: призвание (духовный момент), природные способности (биологический момент), факторы культурной среды (социальный момент), самостоятельность Я (индивидуальный момент). Своеобразную диалектику предназначения, способностей, культурных влияний и самостановления разворачивает в своей книге «Педагогическая антропология» Г. Роот⁶⁷. Эту диалектику мы обнаружим и в теоретических и практических работах отечественных авторов последних лет. Так, модель школы «Полифорум», разработанная Л.М. Андрюхиной и воплощенная на многих школьных площадках Екатеринбурга и Свердловской области, акцентирует внимание на плюрализме, многофакторности. Действительно, школа «Полифорум» дает ребенку возможность определиться в отношении и самого себя, и мира других людей, и различных культурных миров, и природы, социума, различных их аспектов⁶⁸. Это гораздо более широкий, можно сказать, всеохватывающий методологический подход даже в сравнении с разработанной В.С. Библером и воплощенной Ю. Кургановым школой «Диалога культур». В последней дело касается прежде всего социокультурного измерения, его исторически многообразной развертки и «свертки» во внутренний мир ребенка в соответствии с его индивидуальными особенностями. Л.М. Андрюхина восполняет этот плюралистический социоцентризм ни к чему не редуцируемой мозаикой экзистенциальных измерений, которая проецирует и соответствующее – мозаическое, антифундаменталистское – понимание сущности ребенка.

«Полифорум» вводит ребенка в гетерономное пространство и имеет целью автономного выпускника, а ребенок изначально мыслится скорее как существо спонтанное. Поэтому «новая педагогика открывает целую палитру способов обучения, где основная роль отводится не столько прямым, контролируемым педагогическим воздействиям, сколько воздействиям косвенным, фоновым, произвольным»⁶⁹, особое значение приобретает педагогический «стиль – ... способность “войти в резонанс” с личностным миром другого, отыскать верный

⁶⁷ См.: Куликов В.Б. Педагогическая антропология: истоки, направления, проблемы. Свердловск, 1988. С. 130–131.

⁶⁸ См.: Андрюхина Л.М. Культура и стиль: педагогические тональности. Екатеринбург, 1993. С. 155–184; Андрюхина Л.М. Дизайн-образование// Иное образование: региональные практики: Материалы науч.-практ. конф. «Образование и региональная политика»: В 2 ч. Ч. II. Екатеринбург, 1996. С. 191–233.

⁶⁹ Андрюхина Л.М. Культура и стиль... С. 31.

тон в каждой новой ситуации»⁷⁰. В публикациях прямо говорится о зарождении синергетически осмысляемой педагогики⁷¹.

Синергетика же децентрирует мировоззрение, в том числе освобождает его от антропоцентризма, а потому знаменует и существенную трансформацию секулярного гуманизма, прежде всего его высшего – атеистического – варианта. Гуманизм Нового времени, исторически сменяющий в процессе секуляризации христианский, т.е. ограниченный, производный, теоцентризму подчиненный гуманизм, усиливая свою атеистическую составляющую, привел к выводу: Бога нет, и человек – не Бог (вопреки изначальной интенции человеческого самообожествления со времен Возрождения). Теперь «сознание... вынуждено признать небожественность человека, признать то, что “тварность” – это то единственное основание, из которого произрастают самые высокие душевные порывы этого человека и его демиургические порывы»⁷². А.М. Лобок называет это сознание постхристианским, но точнее его следует назвать постпостхристианским, поскольку постхристианством и стал атеистический гуманизм, в пределе – антропотезизм. Христианство, хотя и зовет человека к богоуподоблению, ставит его непреложным условием помощи Божью, так что Бог все равно остается выше человека, даже богоуподобленного. *Богоуподобление человека без Бога над ним – в этом и есть суть секулярного гуманизма Нового времени.*

Касательно нашего вопроса атеистический гуманизм оставляет одну центральную проблемную ось: «ребенок – взрослый», так как «Бога нет, а человек выше мира». Проблемная ось конкретизируется в дихотомии актуальной ущербности ребенка перед взрослым и его потенциальных преимуществ. Вся педология Нового времени «искривлена» между этими смысловыми полюсами, каждый из полюсов задает два особых случая, пребывающих на противоположных границах секулярной педологии. Во-первых, речь идет о патернализме, который на основе актуальной ущербности ребенка отрицает и его потенциальные преимущества. Патерналистские настроения Нового времени представляют собой неизжитое наследие язычества, мало заметное в рафинированных текстах философов, но многое определяющее в житейском обиходе миллионов людей. Во-вторых, речь идет о педологическом романтизме, который на основе допущения потенциальных преимуществ ребенка делает вывод и о его актуальном преимуществе перед взрослым. В романтических оценках детства нетрудно увидеть зависимость от евангельских положений. Через романтизм и патернализм на Новое время смотрят совсем другие культурные эпохи, которым атеистический гуманизм неадекватен.

⁷⁰ Андрюхина Л.М. Культура и стиль... С. 74.

⁷¹ См.: Андрюхина Л.М. Педагогическая культура и стиль преподавания// Культура и мировоззрение учителя. Свердловск, 1992; Богуславский М.В. Синергетика и педагогика// Магистр. 1995. № 2. С. 89–95.

⁷² Лобок А.М. Подсознательный Маркс: Книга-гипотеза, или Евангелие, которое не состоялось. Екатеринбург, 1993. С. 56.

Для атеистического гуманизма детство – закономерная (соответствующая правилам бытия) ступень, ведущая к становлению личностью, способной к ответственности за себя и за окружающий мир. Правила эти таковы, что к ответственности ребенка надо готовить, т.е. формировать (по педагогическим правилам) из него (социально-правильную) личность (социоцентристская версия), ждать, когда она созреет по правилам (законам) природы (биоцентристская версия), ждать, когда она сама себя по своим правилам сформирует (либералистская версия). До того человек остается ребенком, не готовым к ответственности. Поэтому даже при самых романтических оценках детства секулярный гуманизм смотрит на него как на подчиненный взрослому этап жизни, как на несовершеннолетие, требующее своего преодоления, «снятия», чтоб человек мог быть не только сыном своих отца и матери, но и сыном своего народа, человечества, – правда, в исключительно фигуральном смысле сыновства. Главное же – не остаться «маменькиным сыном» в нефигуральном, единственно буквальном смысле сыновства, которое должно остаться в преодоленном детстве: «Они не счастье, не красота... В их представлении не должно быть развращающей мысли, что они цель... это и не так в действительности»⁷³, они – возможность. И не удивительна в таком случае оценка, данная воспитанию, педагогике в отношении к природе детства: «Нет педагогики, которая не была бы более или менее явным террором»⁷⁴. Или: «Воспитание в любой форме является жестоким обращением с ребенком»⁷⁵.

Такому пониманию детства постепенно растёт противостояние. Так, еще Е. Дюринг писал о своем педагогическом опыте: «Не только ученье, но и все вообще воспитание детей было мною так приноровлено, чтобы существованию, в каждой стадии, придать свойственную ему ценность, а не лишать его этой ценности из-за предпочтительного внимания к будущему. Радость жизни должна быть решающей по отношению к детям и молодым людям. Юношеские годы не суть только средство для достижения более зрелого возраста, но они – цель и сами по себе»⁷⁶. У него, наверняка, были основания выступать против современной ему «школьной барщины» (Е. Дюринг). При этом он надеялся, что «воспитание справедливо имеет в виду лишь цели позднейшей жизни, но, быть может, наступит время, когда взгляд, что ребенок есть нечто большее, чем простой объект воспитания – сделается общепризнанным»⁷⁷.

Л. Демоз делит новое время на этапы, в которых доминируют «амбивалентный» (XIV–XVII вв.), «навязывающий» (XVIII в.) и «социализирующий» (XIX в. – середина XX в.) стили воспитания⁷⁸. При этом он отмечает, что в первом случае «у философов от Доминичи до Локка самой популярной метафорой было сравнение детей с мягким воском, гипсом, глиной,

⁷³ Розанов В.В. Сумерки просвещения. М., 1990. С. 124.

⁷⁴ Braunmühl E. von Antipädagogik. Studien zu Abschaffung der Erziehung. Weinheim-Basel, 1975. S. 220.

⁷⁵ Ibid. S. 245.

⁷⁶ Дюринг Е. Ценность жизни. СПб., 1894. С. IX.

⁷⁷ Там же. С. 64.

⁷⁸ См.: Демоз Л. Психоистория. С. 84–85.

которым надо придать форму. Этот этап отмечен сильной двойственностью»⁷⁹. На втором этапе «ребенок уже в гораздо меньшей степени был отдушиной для проекций, и родители не столько старались исследовать его изнутри с помощью клизмы, сколько сблизиться с ним более тесно и обрести власть над его умом и уже посредством этой власти контролировать его внутреннее состояние»⁸⁰. На третьем этапе «проекции продолжают ослабевать, воспитание ребенка заключается уже не столько в овладении его волей, сколько в тренировке ее, направлении на правильный путь»⁸¹. Нам представляется, что все эти этапы суть разные стороны одного и того же, поскольку социализация – это и есть навязывания социального; социализация тем более эффективна, чем более учитывается материал, на который оно навязывается. Отсюда амбивалентность в отношении к детству. К тому же, внятных объяснений плавной эволюции человечества по освобождению детства от проекций взрослых мы у Л. Демоза не нашли: «Психологическое видообразование, как и биологическое, оказывается строго закономерным процессом. Психические изменения проходят через стадии, которые можно назвать “психогенными” стилями. Они аналогичны стадиям эволюции биологических таксонов. Каждое новое поколение матерей воспитывает очередное поколение детей и пытается удовлетворить их потребности новыми, более передовыми способами, чем те, которые испытали в детстве сами»⁸². Причем «психогенез зависит от способности родителей или того, кто выполняет их функции, регрессировать к психическому возрасту своего ребенка и второй раз преодолевать страхи этого возраста, причем более эффективно, чем в первый раз, в своем собственном детстве... Регрессивно-прогрессивный процесс своей причиной имеет врожденное стремление обеих бывших частей двойственного единства установить друг с другом связь. Таким образом, мы имеем дело с единственной исторической теорией, ставящей любовь в основе механизмов изменения... Регрессивно-прогрессивный процесс – это те же самые изменения, которых добиваются психотерапевты. Поэтому историю можно рассматривать как психотерапию поколений»⁸³. Кроме того, что эта конструкция линейна и тем самым уводит цепь причин и следствий в дурную бесконечность, остается неясным, почему «врожденное стремление обеих частей...» так долго пробивает в истории себе дорогу.

Итак, секулярный гуманизм принципиально похож на язычество своей метафизикой, оставляющей всю правду детства не ему самому. Поэтому детство с такой точки зрения подлежит исправлению в соответствии с возможностями стать взрослым. Эргономически детство потенциально взрослостью, чем и обретает свое высшее оправдание. Стремление общественно санкционированной педагогики исправить детство во взрослость

⁷⁹ Демоз Л. Указ. соч. С. 85.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же.

⁸² Там же. С. 140.

⁸³ Там же. С. 177.

обнаруживает под собой такую философию детства, согласно которой ребенок есть существо метафизически бесправное. Детство не имеет права быть само по себе. Оно есть лишь в отношении своей перспективы исправления, превращения во взрослость. Недоразвитая взрослость – вот метафизический приговор детству со стороны такого мировоззрения. Дитя произошло (генеалогия) от взрослых, из-за взрослых. Дитя пребывает среди (топология) взрослых. Единственная цель (телеология) детства – взрослость. Дитя впоследствии (эргонология) станет взрослым. Причастностью детства ко взрослому миру оно и оправдывается. Эта причастность отчасти задана природой, ее законами и правилами, а отчасти правилами социально-культурной жизни, практическое соблюдение и осуществление которых закрепляется за специальной – педагогической – деятельностью (опять же) взрослых.

Нам кажется более чем существенным проявившее себя сближение миросозерцаний секулярного гуманизма и архаического язычества. Сосредоточенность на имманентной иерархизованной социальности определяет схожий взгляд на детство в обоих миросозерцаниях. Оправдание детства связано в них с непременным исправлением его, введением во взрослое состояние по предзаданным правилам социума взрослых. Исключение составляет лишь романтическая идеализация детства, которая в значительной мере – реакция на господствующую в секулярной культуре идеализацию взрослости. Реконструкция оправдания детства в секулярной культуре явно демонстрирует существенное доминирование в ней этической парадигмы оправдания, что и сближает отношение секулярного социума к детству с языческой архаикой.

Глава V. Право на детство в культуре XX – начала XXI в.

Появившимся в результате трансформаций гуманизма постмодерном наиболее откровенно заявляет о себе сложившийся плюралистический социум, не стремящийся больше сойтись в какой бы то ни было целостности. «Такое общество избыточно относительно любого теоретического дискурса и непредставимо в терминах каких-либо мифических структур, оно... функционирует как автореференциальное “бытие-с-другими”»¹. В таком децентрированном «ризоматическом» обществе учреждается подвешенность, бесосновность существования. Это незавершенное, фрагментарное существование, предикацией которого являются только бесконечные возможности. Это игра присутствия и отсутствия, ускользание от всякой категоризации, обобщения, опосредования. Единственным критерием сличения становится в-себе-другое или Другое вообще². Это социум, в котором признается неизъяснимость суверенных волений. И, что, может быть, еще важнее, в нем признается и поощряется компромисс этих бесконечных волений. Между волениями разворачивается непростая, негарантирующая что бы то ни было, дискретная и подвижная синергия, в которой вновь и вновь определяются и переопределяются права ее участников.

Постепенно меняющийся – под воздействием христианства не в последнюю очередь – социальный мир открыл путь не только разочарованию в установке на всеобъемлющий порядок, но совершенно новому, освобождающемуся от язычества бого- и мироощущению. Претензии порядка на (над)божественность были отведены, но и хаосу их не вернули. Парадигма оправдания как упорядочивания, исправления – обвиняемого или хода мысли обвинителей – уступила место парадигме оправдания как признания права, прав, порядку не обязательно противостоящих, но в значительной мере вненаходимых любым порядкам и даже их некоторым образом задающих. Все это обязывает обратиться к вопросу формирования не только новой парадигмы оправдания, но и самой традиции права.

Многие авторы при рассмотрении данного вопроса не игнорировали связь права и морали, в том числе генетическую. Однако выведение права из морали тем самым существенно и некорректно отождествляет два этих весьма различных феномена. Не вызывает поддержки и часто употребляемая формула В.С. Соловьева «право есть низший предел, некоторый минимум

¹ Керимова Т.Х. Социальная гетерология. Екатеринбург, 1999. С. 121.

² См.: Там же. С. 122.

нравственности, для всех обязательный»³, поскольку в таком случае право и мораль не просто отождествляются, но сверх того право объявляется этакой «недоразвитой моралью».

Право – феномен самостоятельный, возникающий гораздо позже морали, а потому испытывающий с ее стороны существенное влияние, что и вызывает оптический эффект рождения права моралью. Мораль же, этос, нравственность, разводимые многими уважаемыми авторами в целях своих концептуальных построений, этимологически выражают одно и то же – архаический, языческий способ регулирования общественных отношений, т.е. способ регулирования жизни рода – общности, мыслящей себя как кровно-мистическое единство, в котором нет места приватной жизни, а все уместное располагается в освященном иерархизованном порядке. Порядок, лад, космос – та целостность богов, людей, вещей, сохранению которой и служит мораль: по нраву (нравится, нравственно) то, что обеспечивает этот порядок.

Серьезные социальные изменения, в том числе укрупнение родоплеменных общностей, разрастание их до гигантских империй, не сразу изменяют характер и природу общественного регулирования. Даже участие государства в общественном регулировании не означает выхода самого способа регулирования из сферы морали. Позднее исследователи назвали такое регулирование правом, что также связано с оптическим (ретроспективным) эффектом отождествления в чем-то похожих, но существенно различающихся феноменов. Склонность к преимущественно моральному, т.е. архаическому, способу регулирования общественных отношений сохраняется во многих этносах до сих пор. Так, общественные отношения в СССР регулировались прежде всего исходя из соображений «коммунистической нравственности», что совершенно адекватно архаической (языческой) сущности социализма⁴.

До XI – начала XII в. «право не систематизировалось сознательно. Его еще не извлекли из целостной общественной матрицы... Не существовало независимого, единого, развивающегося организма правовых принципов и процедур, ясно отличимых от других процессов общественной организации и сознательно излагаемых корпусом специально обученных лиц»⁵. Все это было новым и было бы невозможно, если бы раньше, между V и XI вв., не сформировалась в Европе новая общность – поверх множества племенных, местных и феодальных общностей – *populus christianus*. Племенной, местный и феодальный, т.е. архаический, характер социума той Европы вполне соответствовал почти всецело местной, состоящей в основном из земледелия и скотоводства и отчасти охоты экономике, малой плотности населения, когда практически не было городов с населением больше чем в несколько тысяч жителей, когда коммерция играла совсем небольшую роль, а связь и транспорт

³ Соловьев В.С. Определение права в его связи с нравственностью// Власть и право: Из истории русской правовой мысли. Л., 1990. С. 109.

⁴ См.: Шафаревич И. Р. Социализм как явление мировой истории// Есть ли у России будущее? М., 1991.

⁵ Там же. С. 62.

были в зачатке. Тогда на Западе фактически не существовала еще отдельная, корпоративная, организованная католическая Церковь. Она существовала как духовное сообщество отдельных епархий, поместных церквей, монастырей, реально подчиненных королям и императору, но все более сознающих себя *populus christianus* – своеобразной общиной, помыслы которой устремлены в жизнь вечную.

Эта устремленность не имела целью отменить порядки мира сего. Тем более что до конца тысячелетия в христианском мире сохранялись, а к концу тысячелетия усилились эсхатологические ожидания: активно вмешиваться в мирские дела не было нужды в свете скорого Страшного суда. И только по причине отсутствия Второго пришествия обострилось восприятие разницы порядков мира сего с проповедуемым Христом и Церковью. Непришествие Христа обостряло ощущение причастности человека Церкви и побуждало Церковь самой обратиться к миру, к его порядкам. Непришествие активизировало *populus christianus*. Его активность и вылилась в Папскую революцию, которая, между прочим, трактовала себя как процесс освобождения христианского посюстороннего мира от языческого наследия. Это была активная переделка мира на основах христианства, или, учитывая проделанное до нее, «допеределка». Это переделка мира – до Второго пришествия – на началах, окончательно утвердиться которым предстоит после Страшного суда. Так на Западе в XI в. началась переделка мира в направлении Царствия Божиего на Земле. Главнейшим субъектом в ней стала, разумеется, Церковь не только как божественное присутствие, но и как мирской, говоря современным языком, социальный институт, Богом наделенный силой (правом) обеспечения спасения.

Для того чтобы решить эту религиозно-мирскую задачу, Церковь должна была, наконец-то, получить внятный мирской статус. Статус этот экстраординарен. Потому Церковь не могла согласиться на простое, ординарное вписывание себя в уже сложившийся мирской порядок. До Папской революции западное христианство (и восточное до сих пор), будучи озабоченным вечностью, а не бранным миром, в непосредственных делах этого мира было достаточно пассивным, ориентированным либо приспособленчески, либо иночески. Борьба двух этих тенденций – приспособления и иночества – «мерами затухает и мерами возгорается» на всем протяжении истории христианства. Так что переход католической Церкви в активную позицию можно рассматривать как «снятие», синтез двух этих противоречивых тенденций: она уходит (иночество) от мира былого, но остается (адаптация) в мире, ведомом (ею же) в вечность. Церковь уподобляется иноку, прихватившему с собой в долгий путь в будущее сей бранный мир, изменяемый в этом пути.

Церковь вознамерилась переделать и саму себя, и окружающий мир посредством права. Церковь сделалась юридическим лицом, видимой, корпоративной общностью, не зависящей ни от имперских, ни от королевских,

феодалных или городских властей. Были сформулированы автономные своды права, сначала в рамках церковной сферы власти, а затем и в рамках разных областей светской сферы, отчасти чтобы сохранить связность каждой власти, отчасти чтобы произвести реформу каждой из них, а отчасти чтобы уравновесить их все. Именно в этой церковно-христианской и одновременно правовой альтернативе архаике выкристаллизовываются другие богопонимание и мироощущение, в которых все меньше гуртовых упований на мистифицированный порядок с вытекающими из него правилами и все больше опоры на право как условие правды, оправдания.

Существенной новацией в метафизической картине мира Запада стало признание невключенности некоторой части тварного мира во вселенскую битву добра и зла, Бога и дьявола. Именно эта автономная, т.е. самозаконная, тварь стала мыслиться как спасаемая уже не от дьявола, а от себя – своим! – правом. Относительно статичный взгляд на политическое общество заменился более динамичным, появилась забота о будущем общественных институтов, пришло время фундаментальной переоценки истории, новой ориентации на прошлое наравне с будущим, нового ощущения отношения будущего к прошлому. Конечно же, такой выход из бывшего внутренне противоречивого состояния вполне заслуживает названия неопелагианства, т.е. пелагианства, существенно сместившего акцент со спасения отдельной христианской души на спасение всего христианского и шире – всего тварного – мира. И спасение его помимо помощи Божьей, под водительством Церкви осуществляется все же и самим миром, обществом – его (все теми же «пелагианскими») добрыми делами. «Старая мысль Августина о том, что общество, “град земной”, постоянно гниет, разлагается, была смягчена новым представлением о том, что общественные институты способны к рождению, росту и размножению. Более того, ...это такой процесс, в котором поколения людей сознательно и активно участвуют»⁶.

Закрепить такую роль Церкви можно только ее новым – мирским! – статусом, освобождающим ее от мирских (значит, традиционных, архаических) пут и все же остающимся мирским. Инструментом обеспечения этого нового статуса и стало право. Причем найденные к тому времени тексты Юстиниана воспринимались не как право, применимое в Византии в 534 г., а как право, применимое всегда и везде. Другими словами, право Юстиниана приняли за истину точно так, как принимали на веру Библию, произведения Платона и (позже) Аристотеля. Освоение всех этих – поначалу – чужих культурных текстов и именно потому, что чужих, потребовало их упорядочивания, дидактической систематизации, суммирования, ставшего главнейшей интеллектуальной задачей и главным интеллектуальным жанром эпохи схоластики. Потому главной работой средневековых юристов и стало схоластическое, т.е. диалектическое (примиряющее противоположности),

⁶ Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1998. С. 62.

осмысление отнюдь несистематизированного римского права. Схоластический же метод, который впервые полно был разработан в начале 1100-х гг., как в праве, так и в богословии предполагает абсолютный авторитет определенных книг, в которых содержится, как считают, единое и полное учение: мышление оставалось архаическим, ориентированным на подчиненный единству порядок.

По-настоящему европейская традиция права оформляется только в эпоху, называемую Г. Берманом вслед за О. Розенштоком-Хюсси Папской революцией. И хотя нельзя ее детерминацию связывать исключительно с религиозным фактором, самоосмысление европейской традиции права началось и во многом до сих пор остается религиозным. «Кто-то сказал, что метафоры позавчерашнего дня – это аналогии дня вчерашнего и понятия сегодняшнего. Так, правовые метафоры XI столетия стали правовыми аналогиями XII в. и правовыми понятиями века XIII. Правовые метафоры, лежащие в основании правовых аналогий и понятий, были главным образом религиозной природы. Это были метафоры Страшного суда и чистилища, жертвы Христа за грехопадение Адама, пресуществления хлеба и вина в таинстве причащения, отпущения грехов в таинстве покаяния, власти священства “связывать и разрешать”, то есть налагать или снимать вечное наказание. Другие правовые метафоры носили в основном феодальный характер, хотя и имели религиозный налет: метафоры чести, возмещения за нарушение чести, метафоры присяги в верности, взаимных уз службы и защиты... Истоки основных институтов, понятий и ценностей западных правовых систем лежат в религиозных обрядах, литургических нормах и доктринах XI–XII вв., которые отражали новые воззрения на смерть, грех, наказание, прощение, спасение, а также и новые представления об отношении божественного к человеческому и веры к разуму. За прошедшие века эти религиозные воззрения и представления коренным образом изменились, и сегодня их теологические источники, по-видимому, иссыкают. Однако сформировавшиеся на их основе правовые институты, понятия и ценности живы и часто ничуть не изменились. Западная наука права – это светская теология, которая часто выглядит бессмыслицей, так как ее богословские посылки уже никто не признает... Правовые системы стран Запада и всех других стран, подпавших под влияние западного права, являются светским осадком религиозных воззрений и представлений»⁷.

Еще более важным в формировании западноевропейской традиции права стало то, что все участники Папской революции, находившиеся по разные стороны, были вынуждены идти на компромиссы. Сама эта вынужденность обусловлена, говоря современным языком, усиливающейся полисубъектностью тогдашнего западноевропейского общества. «Система конкуренции и сотрудничества между церковными и светскими властями, сформировавшаяся со времени Папской революции, не могла появиться, если бы в предшествующие столетия не получил развития на самом низовом уровне

⁷ Берман Г.Дж. Указ. соч. С. 165–166.

групповой плюрализм»⁸. А от группового плюрализма недалеко и до персонального – сначала для избранных, потом для всех.

В своих притязаниях каждая юрисдикция встречала препятствия со стороны других юрисдикций. Это основная черта западной традиции права, которая в той или иной форме сохранилась на протяжении восьмисот лет. Она являлась источником развития права и источником свободы. Эта свобода сделала возможной, а борьба – необходимой множественность юрисдикций, руководствовавшихся непосредственно не высшими религиозными или (тоже «высокими») государственными интересами. Легитимация множественности социальных интересов усилила необходимость выделения права как нового (пусть зачастую и одетого в старые одежды) регулятора социальных отношений. На фоне новой системы канонического права, а порой и в соперничестве с ней европейские королевства и другие государственные объединения начали создавать свои собственные правовые системы. Плюрализм же юрисдикций и правовых систем и делает превосходство закона не только необходимым, но и возможным.

Правовой плюрализм проистекал прежде всего из дифференциации церковной власти от светских властей. Церковь объявляла свою свободу от светского контроля, свою исключительную юрисдикцию по некоторым вопросам и совместную юрисдикцию по другим. Миряне, хотя ими и управлял в целом светский закон, подлежали церковному праву и юрисдикции церковного суда в вопросах семейно-брачных отношений, наследства, духовных преступлений, договорных отношений, когда было дано слово, и некоторых других. И наоборот, духовенство, в целом управляемое каноническим правом, подлежало светскому закону и юрисдикции светского суда в отношении определенных видов преступлений, определенных типов имущественных споров и т.п. Само светское право разделялось на разные соперничающие виды, включая королевское право, феодальное право, монархическое право, городское право и торговое право. Один и тот же человек мог подлежать церковному суду по одному делу, королевскому суду по другому, суду своего лорда по третьему, быть подсудным монархической курии по четвертому делу, городскому суду по пятому, купеческому – по шестому.

Оформление права как нового социального регулятора не могло не привести к столкновению его с этосом, с обычаями. «Стремление соединить эти борющиеся нормы и ценности воспринимались в XI–XII вв. как часть еще более значительного примирения – примирения Бога и человека. Именно эта новая мечта о своем высшем предназначении, более чем что-либо другое, первоначально привела человека Запада к вере в науку права»⁹. Наука права получила развитие из понятия идеального человеческого закона, из римского права кодификации Юстиниана. Но мысля себя внутри этой пришедшей из прошлого кодификации, а реально исполняя волю современного группового

⁸ Берман Г.Дж. Указ. соч. С. 530–531.

⁹ Там же. С. 164.

(церковного, государственного, корпоративного и др.) политического интереса, западноевропейские ученые-юристы дали жизнь совершенно новому явлению – праву как свойственному полисубъектному социуму регулятору отношений.

Этос же – регулятор отношений малой, контактной группы, каковой и был архаический род. Таков и генезис этоса. И сколь бы многочисленным впоследствии не становилось общество, пока оно мыслило себя и действовало как большая семья, как физическое и (или) мистическое единство, оно регулировалось этосом – стихийным и осознанным, устным и записанным, называемым во втором случае зачастую «правом», но по-настоящему обслуживающим право и интерес единственного подлинного и признаваемого таковым субъекта – тотальности.

Тотальность не только терпит, но и подразумевает иерархию. Однако это иерархия не лиц, а должностей, ролей, функций, имен. Не случайно «выражения “юридическое лицо” и “юридическая личность” римские юристы редко употребляли и никогда не анализировали. Только ретроспективно можно выделить несколько имплицитных принципов римского права, которые стали эксплицитными в западной правовой мысли в XII в., когда впервые начали систематизировать корпоративное право. Два из этих принципов состояли в том, что, во-первых, корпорация имеет правоспособность действовать через представителей и, во-вторых, что права и обязанности корпорации не совпадают с правами и обязанностями ее должностных лиц»¹⁰. Не личность в центре внимания даже такой якобы «юридической» цивилизации, как Древний Рим. Суд Рима – суд чести, хотя и оснащенный, дифференцированный, специализированный. Это архаичный суд, находившийся в полной зависимости от места в социальной, государственно-мистической иерархии.

В горниле же Папской революции начало выплывать совершенно другое отношение к человеку. Это отношение следует из библейского толкования человека как образа Божия, из внесловного равенства всех и каждого перед Господом. Это отношение еще явственнее оформляется через несколько веков – еще в одной религиозной (лютеровой) революции, упразднившей посредника между человеком, личностью и Богом, каковой стала католическая Церковь. И упразднение это воспользовалось опять-таки правом как инструментом. Но теперь Церковь теряла свое юридическое лицо, свой юридический статус. «Лютеранская Реформация и революция немецких княжеств, которая ее воплотила, разрушила католический дуализм церковного и светского права путем отнятия юридических свойств у Церкви. Там, где победило лютеранство, Церковь стала считаться аполитичной, внеправовой: единственным сувереном, единственным законом в политическом смысле стал закон светского королевства или княжества. Ведь непосредственно перед этим временем Макиавелли употребил слово “государство” государство в новом смысле, для обозначения чисто светского общественного порядка. Лютеранские

¹⁰ Берман Г. Дж. Указ. соч. 210–211.

реформаторы были в каком-то смысле макиавеллистами: они скептически относились к способности человека создать такой человеческий закон, который отражал бы закон вечный, и активно отрицали, что создание человеческого закона является задачей Церкви. Этот лютеранский скептицизм позволил возникнуть теории права – юридическому позитивизму, который принимает закон государства как морально нейтральный, средство, но не цель, орудие для выражения воли суверена и обеспечения покорности ей. Но секуляризация права и появление позитивистской теории права составляют лишь одну сторону вклада Лютеранской Реформации в западную традицию права. Есть и вторая важная сторона: освободив право от теологической доктрины и прямого церковного влияния, Реформация позволила ему пережить новый, великолепный расцвет... Ключом к обновлению права на Западе, начиная с XVI в., стала лютеранская концепция способности индивида по Божьей милости изменять природу и усилием своей воли создавать новые общественные отношения. Лютеранская концепция индивидуальной воли стала центральной для развития права собственности и договорного права в новое время... Природа стала собственностью. Экономические отношения стали договором. Совесть стала волей и намерением»¹¹ личности. Протестантизм артикулировал изначальную христианскую интенцию на личность как религиозную самоценность, свобода которой в посюстороннем мире есть СВО(йство)БО(гом)ДА(анное). Право, права – манифестация богоданной свободы, богоданных свобод человека в посюстороннем мире.

Но это шествие права и существенно новая интенция к переустройству мира были пока встроены в идею порядка, для католиков – божественного или богопредусмотренного, для протестантов – устроенного самим человеком, людьми, но – порядка. И тех и других вдохновляли изменение, упорядочивание, гармонизация мира. Но идея порядка, гармонии архаична, и ничто так крепко не хватает живое, как мертвое... Впрочем, архаическая культура и есть жизнь, устроенная во имя вечных (неумирающих, потому что уже мертвых) предков-богов.

Человек, встроенный в родовую иерархию, исчерпывает свое призвание честью. Так, «и институт кровной мести, и денежные штрафы как его замену в германском обществе (композицию) следует объяснять высокой ценностью чести как средства завоевания славы (*lof*, «хвала») в мире, где правили боги войны и враждебная, непостоянная судьба (*wird*, вирд). Для германца соблюсти честь означало «расквитаться»: только поквитавшись с врагом, он мог победить темные силы, окружавшие его жизнь»¹². Поэтому «германский суд был символическим продолжением кровной мести»¹³.

Человек в новом – правовом – миропонимании тоже вполне может и часто обязан нести бремя чести. Но для личности первичнее достоинство как

¹¹ Берман Г.Джс. Указ. соч. С. 44–45.

¹² Там же. С. 67.

¹³ Там же. С. 70.

выражение безусловной, а не в силу принадлежности к той или иной социальной группе, ценности отдельного человека. Эта приставка до- в русском языке как бы подсказывает, что речь идет о важности человека до всякого оценивания его «стоимости». Критики юрицизма упрекают его в равнодушии к личности, делая вывод о негуманности юридической точки зрения. «...В этом безразличии выражает себя юридический гуманизм, а именно безусловное предварительное доверие к каждому члену общества... Нравственный гуманизм часто выражает себя как вера в изначально добрую природу людей, гуманизм юридический – это доверие не к природе, а к основному личностному измерению человека, к его воле, понимаемой как способность самоконтроля и самодисциплины. Правовая оценка поступка позволяет допустить, что по природе своей люди несовершенны»¹⁴. Однако она не вторгается в тайну личности, оставляя ее лишь Богу, если таковой признается. Тем самым за человеком признается свобода воли.

Архаичный человек руководствуется только и только долгом, предписанием, вытекающим из его места в космической, родовой, корпоративной иерархии. Все остальное – произвол, нарушающий мировую гармонию. *Предписание*, кстати, – довольно поздний и неудачный способ выражения долга. Долженствование хранится в культурной памяти рода посредством ритуализованного мифа – предания через священнодействие, служащего образцом поведения. Из этих образцов слагается нравственность рода (его нравы, его, если хотите, норы). Нравственно то, что нравится прежде всего старикам как носителям родовой памяти, а главное, предкам-богам, с которых все пошло. Ориентация на образцы требует рецептурного мышления и формирует его, и когда образцы из священнодействия преобразуются в предписания священных текстов, они становятся открытыми для интерпретаций, т.е. произвола, нарушения рецепций, «падения нравов», появления автономного индивидуального сознания, появления личности.

Архаичный, т.е. нравственный, суд – это суд молвы, мнения, суд живой речи, подчиненной не столько логике, сколько эмоциональному отклику. Письмо, открывающее дорогу интерпретациям, превращает суд в состязание красноречий и аргументов. Нравственный суд не имеет конца, поскольку опирается на «чтение» (непрекращающееся почтение-почитание (почитание – чтить)) вечных образцов поведения, т.е. на чтение не через механический проговор (из которого и вырастает скорочтение), а через трепетное сопереживание, сомыслие, содействие. Письмо же делает возможным суд, опирающийся не на почтение (почитание), а лишь на бестрепетное прочтение через механический проговор. Потому нравственный суд молвы так и остался существовать наряду с институализировавшимся судом писцов и риторов, ставшим частью формально-государственной машины, оставшейся на содержании рода, живущей содержанием рода, но никак не вмещающей в себя

¹⁴ Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры. М., 1991. С. 418.

все его содержание, поскольку государство – способ гармонизировать хаотизируемую уже появившимися личностями жизнь рода. Отсюда и вечная тяжба отношений государства и личности: род порождает государство в ответ на появление личности, т.е. благодаря личности, но против личности. Не против какой-то конкретной личности, а против принципа персонифицированной, приватной жизни отдельного человека. Правовое же государство – это попытка государства уйти от своей родовой пуповины.

Исторически явившаяся личность не освобождается от долженствования, но кроме него и прежде него она руководствуется «можением» (нем. *die Möglichkeit*), что и составляет основу права – иметь право, т.е. мочь. Долг принуждает к ответу на призвание, т.е. к ответу в силу и с обязательным учетом определенных условий, в силу и с обязательным учетом комбинации места человека внутри иерархии и внешних обстоятельств. Деятелем, субъектом оказывается как раз комбинация. А человек – ответчик лишь в силу занимаемого им места. Место обрекает его на ответ. Таким образом, нравственная ответственность императивна.

Право же не принуждает, а лишь предлагает дать ответ. В отличие от нравственного «делай!», оно как бы вопрошает «сделаешь?» (если можешь и хочешь). В праве «бытие зовет нас для своего открывания. Зовет не принуждая, не заставляя, не указывая на цель – открывание. А зовет так, как будто – окликает. То есть не призывает нас к чему-то определенному, ибо это лишило бы нас свободы, но именно *позывает* нас за собой. В призыве есть момент долженствования. Бытие же зовет нас так... как может позвать все то, что «окликает»... И когда происходит наша встреча, не мы выбираем – что стяжать, что иметь в нем, а само бытие подбирает нас посильностью (по силе) нашего ответа»¹⁵. Долг волю подчиняет, право – провоцирует. Не воспользоваться им – значит не воспользоваться возможностью быть личностью, т.е. не быть личностью, отказаться от признания в себе безусловного начала. Личность может делать выбор, в том числе выбор в пользу отказа от себя! И тогда – дрейф по волнам обстоятельств. Но и тогда остается возможность взглянуть на обстоятельства как на вызов и поступить вопреки обстоятельствам, вопреки всему!

Право, в отличие от нравственного – стихийного или институализированного – суда, судит не за поступок, а за препятствие выбору другой личности. Право равнодушно к долгу. Право знает только обязанности как производное, вторичное от прав – чужих и своих. Всегда же первичный (в сфере нравственности) долг негодует на право. Их пересечение всегда драматично. Эту драму переживает каждая личность. Можно ли этот драматизм гармонизировать? Да, подчинением права долгу! – и только так. И если эту гармонизацию личности навязывают (силой ли, лестью ли) извне, мы имеем дело не с горизонтом права, а с «добрыми старыми» нравами гуртовой

¹⁵ Павленко А. Н. Бытие у своего порога (посильные размышления). М., 1997. С. 20–21.

(общинно-родовой) жизни. Правовое государство, исторически начавшееся как попытка гармонизации личностных прав с общенациональными (коллективно-групповыми) интересами, уже пережило упоение на гармонию права и долга как на достижимый идеал. Архаическая оценка отсутствия гармонии – хаос. Но сегодня можно мыслить и вне этой фатальной дихотомии.

«Старые добрые» нравы не оставляют человека наедине со всем миром. С их точки зрения все мы напроць и навсегда *связаны* («все во всем» – еще одна древняя мудрость). И в соответствии со «старыми добрыми» нравами обязательно «помогут» заблудшей овце волей-неволей примкнуть к стаду: свяжут! (Во многих языках этимология «свободы» восходит к «от-вяз-анности, необ-узда-нности».) Право оставляет человека одного, точнее, предлагает ему возможность быть одиноким – один на один с хаосом Вселенной, если судить архаически. Право атомизирует общество. Но если «нехорошо быть человеку одному» (Быт. 2: 18), он принимает вызов всей Вселенной. Личность отвечает на этот вызов-вопросание, но не по образцу-императиву, а на свой страх и риск. Личность – это рискующий человек. Право – прежде всего право на риск. Образец гарантирует. Ему следуют с гордо поднятой головой. От личного выбора прошибает пот – тут не до гордыни.

Между тем, если мы обратимся к литературе по философии права, то почти повсеместно обнаружим толкование права, концентрированно выраженное В.С. Соловьевым, по которому оно – недоразвитая мораль. Довольно странный продукт эволюции морали!.. Конечно, право формируется и развивается в условиях определенных обычаев, влияя на них и частично вмещая их в себя. Но право – это не только и не столько обычаи. Очевидно, что «право внутренне связано с моралью... Вместе с тем, правовые нормы не могут рассматриваться ни как “подвид”, ни как модификация нравственных норм. Это совершенно особый тип регулирования общественного поведения, непременно оставляющий простор (“пространство ненаказуемости”) для известных неморальных решений и поступков. Пресекая наиболее опасные формы зла, право одновременно (и это далеко не всегда понимается) стоит на страже добровольно выбираемого добра. Оно выстраивает нормативный заслон не только против общепризнанных преступлений... но и против попыток принудительного осчастливливания и принудительного совершенствования людей. Право – принципиальная антитеза патернализма»¹⁶. Эта особенность права состоит в том, что оно – продукт компромисса интересов, сил, возможного в многосубъектом (нетоталитарном, неархаическом) обществе. Философская мысль такого общества идет другим путем и в своих своеобразных тео- и антроподицеях.

Лишив Церковь юрисдикции, лютеранство избавляет личность от смешения человеческого суда над ней с судом Божиим. Тем самым любой суд над личностью, совершаемый на Земле (нравственный, юридический,

¹⁶ Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас... С. 405.

церковный), оставляет открытым вопрос об оправдании и спасении человека Богом, даже если этот человек – последний негодяй по всем земным понятиям. Бог оказывается вне (топология) подверженности воздействиям человеческой воли¹⁷. К такому – усилогически более самопроизвольному, чем человек – Богу может возникнуть еще большая (человеческая, привыкшего к порядку человека) претензия, в ответ на которую может возникнуть желание предъявить соответствующую теодицею: «Он – Бог, для Его воли нет причин или объяснений, которые предписывали бы Ему правила и меры... Он Сам – правило для всего. Ведь если могли бы существовать для Его воли какие-нибудь правила или меры или какие-нибудь причины и объяснения, то она бы не была бы уже воля Божья. Ибо не оттого что Он так должен или не должен был хотеть, истинно то, чего Он хочет. Но напротив: оттого что Он так хочет, должно быть истинным то, что происходит. Воле творения предписываются причины и объяснения, но не воле творца».¹⁸ Перед нами усилогическая составляющая оправдания Бога Его божественностью, трактуемой при том как абсолютное, неограниченное полноправие, суверенность, вполне созвучная кораническому установлению «Нет Аллаха кроме Аллаха».

Эта трактовка сущности Бога была известна еще дохристианской античности, хотя она оставалась на периферии публичного философствования. Эта же трактовка четко выражена всей – заметим, официальной церковной – христианской апофатикой. Но декларации о приоритете апофатического богословия перед катафатическим уступали последнему по своему социокультурному влиянию. М.Лютер в данном случае не сказал ничего нового и не стремился к этому. Пафос возвращения к исконному, изначальному христианству в данном случае находит свое полное подтверждение.

Бог М. Лютера – Бог воли, Бог (божьего, Божественного) произвола. Такой Бог никому и ничему неподсуден, в том числе и твари Его – человеку. Бог над правом и над этосом. Поскольку «Царство Отца моего не от мира сего» (Ин. 8:23; 17:14; 18:36). Это топология божественного бытия, не столько прямо оправдывающая Бога, сколько выводящая Его за пределы всякого суждения о Нем: «Бога нужно не защищать, а искать»¹⁹. А. Камю называл Бога М. Лютера и Л. Шестова капризным, злым, аморальным и потому неприемлемым: «Доказательство Его существования – в Его бесчеловечности»²⁰.

На самом деле это возвращение Бога Ветхого Завета, который следует «не исправить, но исполнить». По-своему ее выразила в XX в. Симона Вейль: «Какое бы мне основание не приводили, чтобы оправдать слезу ребенка, ничто не может заставить меня примириться с этой слезой. Абсолютно ничто из того, что только мог бы измыслить ум, разве что одно... так захотел Бог. И на этом-

¹⁷ В этом, между прочим, коренное различие протестантизма и получившего в последнее время широкую популярность православного исихазма с его синергетикой.

¹⁸ Лютер М. О рабстве воли// Избр. произведения. СПб., 1994. С. 298–299.

¹⁹ Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей)// Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1993. С. 306.

²⁰ Цит. по: Милош Ч. Шестов, или О чистоте отчаяния// Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992. С. IX.

то основании я приняла бы и мир, который был бы только злом и последствия которого были бы только плохими, только детскими слезами»²¹. Такова ветхозаветная, иудейская эмуна: «Экзистенциальный характер эмуны в переводе словом “вера” выражается недостаточно полно..., понятие “эмуна” включает в себя обоюдосвязанные стороны устойчивости: активную – “верность” и рецептивную – “доверие”»²² – «доверие к Богу как Он есть и к Богу, каким бы Он ни был»²³.

В этой правовой парадигме оправдания также отчетливо проявляются уσιο- и эргонологическая составляющие: «Бог не всемогущ, поскольку он Творец. Творение есть отречение. Но всемогущ в том смысле, что отречение добровольно»²⁴. По понятным причинам в ней нет места генеалогии и телеологии: человеку здесь не приходит в голову уповать к надбожественному порядку, с правилами которого можно соотнести божественное целеполагание и даже фантазировать о теогенезе. Но самое заметное отличие этой парадигмы в ее топологической составляющей: Бог отсутствует в этом мире. «Бог может присутствовать в Творении лишь в виде отсутствия»²⁵.

Отсутствие Бога глубоко продумывается и прочувствуется в отличие от деизма Нового времени, который отсутствие лишь констатировал, оставляя теологии фантазии об отсутствующем Боге. Это такое отсутствие, которое не исключает чуда – присутствия. Само творение было таким чудом, не говоря уже об Эдеме, ветхозаветных откровениях, личности Христа и дыхании Святого Духа там, где Он хочет. Присутствие Бога – именно чудо, а не синергетическая закономерность, не только гарантирующая дискретные всполохи общения Бога с человеком, но и вынуждающая Бога общаться с ним. Более того, уже «признавая за божескими силами способность воздействия на действительность, человек практически подчинил божеское реальному. Мало-помалу он добился того, что божеские силы сменили гнев на милость, что обернулось одобрением реального миропорядка в виде морали»²⁶.

Рассматриваемая парадигма сосредоточена не на Самом Боге, а на Его отсутствии как особой детерминанте, действующей в нашем мире. Детерминирующее отсутствие недостижимого человеком Бога – так выглядит теологическое ядро новой парадигмы, в котором соединены уσιο-, топо- и эргонологический аспекты, на основании которых возможна своеобразная теодицея. Но это не простое возвращение к Богу Ветхого Завета, а возвращение, обогащенное историческим опытом христианских церквей, культурным опытом европейского общества, преобразованного христианством из общества архаического в уже постархаическое.

²¹ См.: Милош Ч. Шестов, или О чистоте отчаяния. С. XIII.

²² Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 247.

²³ Там же. С. 328.

²⁴ См.: Милош Ч. Указ. соч. С. XIV.

²⁵ См.: Там же.

²⁶ Батай Ж. Теория религии/ Теория религии. Литература и зло. Минск, 2000. С. 72.

Христианство в протестантизме становится укромным, скользким, непретенциозным – прежде всего в отношении человека к Богу. С религией как связью происходит то же, что с церковной иерархией и даже с самой Церковью: все они, и религия в том числе, перестают быть гарантирующими посредниками («связными») между человеком и Богом. Эта связь (если она связь) – в руке Божьей и только в ней. Религия теряет свою манифестационность, демонстративность и внятность. Она становится косноязычной и беспомощной («сила Божия в немощи совершается» (2 Кор. 12: 7)). Но своей искренней безыскусной, неискусственной, ненарочитой, естественной беспомощностью она и являет жажду помощи, нужду в помощи Божией, не напрямую, а косвенно касаясь ее косноязычием своим.

Не протираться к Богу через нагромождение церковно-человеческих лесов, а бежать от всего, что хоть как-то пытается выдать себя за Него, бежать как бы от Него Самого, чтобы быть доступным, постигаемым именно и даже только Им, а не теми, кто претендует на посредничество и лишь заслоняет Его: ускользание-встреча или встреча-ускользание. То и другое неразличимы в этой теологии. Избегать Бога есть то же самое, что отдаться во власть Богу. Отдаться во власть Богу – это избегать Бога, Который, даже скрываясь в облаке, обожг присутствием Своим лик Моисея. Быть во власти Его везде и всюду, даже не сомневаясь в том, есть ли на то воля Его. А вот есть ли она – воля Его на то – нам неизвестно, и нет никакой гарантии в ведении того. Мы можем лишь выбирать Бога, выбирая не Бога, а Его отсутствие (и всю боль этого отсутствия). Мы выбираем боль и радость, ибо имея возможность лишь такого выбора Его, мы выбираем все-таки Спасителя. Спасает не боль, а выбор Его отсутствия как не-имитации Бога – это единственная (конечно, тоже постоянно ускользающая) наша возможность не впасть в идолопоклонство. Идол может дать душевный покой, отсутствие – нет.

Происходит отказ от самой идеи твердыни, в том числе от отношения к Церкви как к гарантирующей твердыне. Христос сказал: «На камне сем созиждете Церковь Мою», но не сказал, что Церковь и есть тот камень, та твердыня. Христос сказал: «И врата ада не одолеют ее», но не сказал, что именно ее силами она сильнее ада. Он – сила. Он – Спаситель. Он – гарант, если есть на то воля Его. Он один, а не идол и даже не Церковь («Церкви... стали субкультурой, направленной на самое себя»²⁷), даже не религия («Достаточно признать религию истинной – чтоб она перестала существовать»²⁸).

«Бог – воплощенный “каприз”, отвергающий все гарантии»²⁹, посрамляющий все наши проекты. И потому «новая теология» в трактовке М. Бланшо «не может не иметь своего принципа и своей цели в отказе от

²⁷ Мерсер Н. Постмодернизм и рационализм: Заключительные титры или просто рекламная пауза?// Страницы. 1998. Т. 3, вып. 2. С. 272.

²⁸ Шестов Л. Указ. соч. С. 235.

²⁹ Шестов Л. На весах Иова// Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 97.

спасения, в отсутствии всякой надежды»³⁰. Новая теология отказывается от спасения – такова ее парадоксальная антроподия. Это отказ не только от пелагеанских стараний, косвенно и прямо направленных на спасение, но и от какой бы то ни было надежды на Спасителя как способа повлиять на Него. Это упование без упования: все только и только в Его руках.

«Обретение спасения сравнимо с процессом ткачества, то есть человек..., следуя принципам мира, движимого заботами о наращивании производства, действует во имя некоего грядущего результата»³¹, а «следствием земных деяний является то, что исподволь божеское начало, а заодно и стремление приобщиться к божественному, начинают вновь приобретать черты, характерные для безбожного мира вещей»³². Поиск проектирует искомое, забрасывая за предел имеемое, вбрасывая в трансцендентное имманентное. Поиск – это подмена. Поиск – это изначально неправда. Правда в том, чтобы отказаться от всего, потратив все, находя или даже не находя его! Тотальная трата за пределами какого-либо обретения или необретения, по ту сторону исканий, по ту сторону находок и потерь. «Вопрос не в том, чтобы продемонстрировать тщетность усилий человека практического склада, а в том, чтобы возвысить самого человека над миропорядком земных деяний»³³. Человек больше всех своих проектов, больше всей своей проективности, замыкающейся то на частностях, то на всеобщем, то на Боге. Поэтому так важна невозможность, в которой растрачиваются и Бог, и мир, и человек. Эта невозможность наивно выражена нашими дыромолями: Бог – в дырке, в ничто, но не ничто. «Значимым становится внутреннее переживание верующим пустоты как открытости навстречу Богу – состояние, предшествующее акту веры: отпустить от себя все то, что составляет собой независимое и автономное “я”, освободить в себе место для Бога»³⁴.

Невозможное больше всевозможного. Но оно – не ничто. Разве может быть что либо более возможным, чем ничто?! Трата – не уничтожение. Трата – это дарение (эргонология), пусть заискивающее, но ничего не ищущее. Трата – это жертвоприношение в противоположность мене, под которой проект выгоды. Трата бесполезна как для дарящего, так и для того, кому она воздается: «То, что воздается, не может являться объектом хранения для дарополучателя: воздаяние жертвы непосредственно переводит ее в разряд сиюминутного расходования... при жертвоприношении воздаяние лишено какой бы то ни было утилитарности»³⁵. Бог не нуждается в жертве – вещь или нашими добрыми делами – так, будто не обойдется без них. И, в свою очередь, разве

³⁰ Цит. по: *Марсель Г.* Против спасения// Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994. С. 48.

³¹ *Батай Ж.* Указ. соч. С. 88.

³² Там же. С. 89.

³³ Там же. С. 90.

³⁴ *Подорога В.А.* Выражение и смысл: Ландшафтные миры философии: С. Киркегор, Ф. Ницше, М. Хайдеггер, М. Пруст, Ф. Кафка. М., 1995. С. 135.

³⁵ *Батай Ж.* Указ. соч. С. 50.

мир не подарен нам?! И похоже, что Дарящий ничего не искал этим даром. Было бы просто смешно думать, что Он что-то тем искал. И разве мы сами не подарены себе?! В этом есть какой-то (корыстный) проект? – Опять смешно! «Как ребенок прячется от матери за кресло для забавы, так Бог играет в расставание с Богом путем творения. Мы есмы эта Божья шутка»³⁶, – веселый, капризный, точнее, невозможный (усиология) Бог. И человек как (усиология) невозможность – «по образу и подобию». И их оправдание невозможностью – инаковостью к чему бы то ни было.

Поэтому эти новые тео- и антроподицея становятся оправданием абстрактно-всеобъемлющего Иного (Другого) («гетеродицеей»): ««Другой» ставится в центр современной философии»³⁷. Бог как абсолютно Другой. Человек как другой – Богу, человеку, себе самому. «На первый взгляд нет ничего банальнее отношения Я и другого. Другой всегда на виду, Другой необходим, другой конституирует меня. Но возникает вопрос: кто может удостоверить, гарантировать эту связь? Кто или что обеспечивает эту связь? То, что связывает меня с другим, то, что обеспечивает эту связь, не гарантировано. Следовательно, никто не связан с Другим отношением подлинной достоверности. Конечно, никто не сомневается в существовании Другого, но это не-сомнение слишком сомнительно, по крайней мере, для самости. Ведь признать Другого значило бы поставить под сомнение подлинность собственного Я. Отсюда, очевидно, Я избегает (безразличием) Другого, чтобы, по крайней мере, воображаемо принадлежать самому себе, сохранить подлинность, собственность. Но это безразличие возможно лишь потому, что Другой сам по себе всегда есть Другой – другой по отношению к себе, необъективируемый. А это значит, что избегать Другого есть то же самое, что отдаться во власть Другому»³⁸.

Бог, претерпев в трудах богословов и философов со времени М. Лютера очищение от смешения Его с идолами, остался Другим, «Радикально Иным» протестантской теологии. Но инаковость другого, когда он не есть просто мое(наше-)-иное, свидетельствует о множественности – не той, что с необходимостью полагается из Единого, а сущей и без единства, точнее, превышающей всякое единство, допускающей и его – единство. «Нашей целью является утверждение множественности, не допускающей слияния в единство: мы – как бы дерзко это ни звучало – намерены порвать с Парменидом»³⁹, чтобы не исказить Бога (телеология). Другое предстает – даже и отсутствием своим – как от-личенное, раз-личенное. Различенное же им-еет имя («Им-Я»)⁴⁰, а именованное привычно есть лицо.

Допустив, что Господь к нам не обречен быть лицом, что спасающая жертва Христа значит так много, что не вмещается в некие гарантии Бога

³⁶ Милош Ч. Указ. соч. С. XV.

³⁷ Беневич Г. Слово о Левинасе// Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998. С. 10.

³⁸ Керимов Т.Х. Указ. соч. С. 66.

³⁹ Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998. С. 26.

⁴⁰ См.: Павленко А.Н. Указ. соч. С. 21.

человеку, протестантизм допустил и даже поощрил поворот человека лицом не к Богу. Но поскольку и этот поворот, это от-вращение от Бога не гарантируют избегания обжигающей лицо, а скорее, испепеляющей встречи с Богом – совсем не обязательно лицом к лицу – постольку нужно потерять свое лицо, и не только лицо, нужно потерять свою идентичность, нужно потерять себя, стать другим и снова терять эту инаковость. Потому «“жить одним днем”, “отвергать любую фиксацию”, “не присягать на постоянство и верность ничему и никому” – таковы руководящие принципы постсовременного поведения»⁴¹. Такова антропозергонология.

Среди этих «никому и ничему» – и другие, и Бог, и я сам. Отпустить Я, которое если и есть «что-то», то – псевдоЯ. Выпустить то мятущееся многообразие, которое мы пытаемся сфокусировать под колпаком Я, на волю. Существует не мое существование, а существования, мы и они. В постмодерне личность дробится, возникает управляемая шизофрения, при которой единство Я больше похоже на единство рассказа о вещи, чем на единство самой вещи⁴².

Человек, весь мир оказываются в кратиловом потоке, где рассыпаются все идентичности. Но это не мир, лишенный ценностей. Ценными в этом потоке оказываются не иллюзорные острова стабильности и гарантий, а мириады мгновений, причем не сами по себе, а как свидетельства дискретности, саморазорванности данности, за которой – не другая данность, а инаковость данности – за-данность. «Тайна альтернатив состоит в том, что никакой альтернативы они вообще предлагать не должны»⁴³. Мгновения ценны не своей размещенностью во времени и уж тем более не сомнительной причастностью к вечности. Они ценны тем, что своею несплошностью не могут скрыть трансцендентное. Поэтому мы не просто «должны жадно набрасываться на всякое “вдруг”, “внезапно”, “творческое fiat”, безосновность, безмотивность и больше всего беречься обессиливающей мысли теории постепенного развития»⁴⁴. Погоня за чуть заметным, искание его уже в силу своей намеренности есть прямое желание вскрыть, как консервным ножом, тайну, ухватив миг удачи, причем, желание расчетливое до цинизма, поскольку исходит из того, что «божеское отличается быстротечностью своих проявлений»⁴⁵. Скромнее, честнее и вернее не хвататься за этот миг, стремясь продлить его, хотя бы в памяти, а быть готовым прикоснуться к тому, отчего остается всего лишь след.

«В следе связь означаемого и значения – это не соотношенность, но сама косвенность... Значимость следа дает нам “боковую” и непрямую связь...

⁴¹ Павленко А. Н. Указ. соч. С. 74. (См. также: Бауман З. От паломника к туристу// Социол. журн. 1995. № 4.)

⁴² См.: Мерсер Н. Постмодернизм и рационализм: Заключительные титры или просто рекламная пауза?// Страницы. 1998. Т. 3, вып. 2. С. 270.

⁴³ Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописании современного общества// Социо-логос. Общество и сферы смысла. Вып. I. М., 1991. С. 214.

⁴⁴ Шестов Л. На весах Иова// Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993 С. 168.

⁴⁵ Баттэй Ж. Указ. соч. С. 100.

это трансцендирование в от-деленное, абсолютное прошлое»⁴⁶. «Бог, данный в откровении нашей иудейско-христианской духовности, сохраняет всю бесконечность своего отсутствия... Являет Он Себя только через след, как в 33-й главе Исхода. Идти к Нему – это значит идти по этому следу, который не есть знак. Это значит идти к Другим»⁴⁷. В этом дискретном, пульсирующем, непредсказуемом мире⁴⁸ у человека нет гарантии и нет долга-задолженности перед ней, но есть право, права, как другое право, другие права есть у другого, у других. Это уже не целостность права, т.е. не право, подчиненное идее права, это право, которое не подчиняет имеющих право. Это права, принадлежащие имеющим их. «Право в XX в. как в теории, так и на практике все меньше воспринимается как связанное целое, свод, организм, *corpus juris* и все больше как мешанина, каша из сиюминутных решений и противоречащих друг другу норм, соединенных только общими “приемами”, “техникой”... Право становится более фрагментированным, субъективным, больше настроенным на удобство, чем на мораль, оно больше заботится о сиюминутных последствиях, чем о последовательности и преемственности. Так в XX в. размывается историческая почва западной традиции права, а сама традиция грозит обрушиться»⁴⁹.

Размывается то в западной традиции права, что исходило из представления о праве как о трансцендентальном, но постепенно осуществляемом единстве. В полисубъектном обществе невозможна единственная юрисдикция, остается синергирующая пролиферация юрисдикций. «Бесконечная неисчерпаемость человека препятствует созданию как закрытой системы права, так и раз и навсегда установленных стандартов ее описания»⁵⁰. Заметим, что и в современной синергетике гармония, порядок – лишь следствие, причем не фатальное (!), хаоса. Жизнь в таком мире – это даже не жизнь в мире античной трагедии, где могущественные силы, проходя через человеческую жизнь, безжалостно разрушая все чаяния и надежды, устанавливают священное мировое равновесие, т.е. вселенскую гармонию, приводя человека тем в *с-мир-ение-у-мир-ание*. Возвышенный античный трагизм сменяется современным трагизмом-бессмыслицей, где человеческим чаяниям угрожает не мощь вселенского равновесия, а мощь слепой случайности, нелепых совпадений. Предошущение воли случая сразу же овладело появившейся личностью. А поскольку исторически это началось давно, постольку издавна известна выражающая, пусть упрощенно, суть синергетики поговорка «Куда кривая выведет». Кривая здесь, скорее, – судьба, но уже персонифицированная, не привязывающая больше индивида к космическому целому.

⁴⁶ Батай Ж. Указ. соч. С. 112–113.

⁴⁷ Там же. С. 116.

⁴⁸ Намек на образ этого мира можно найти в романе С. Лема «Солярис» в главе «Чудовища», где речь идет о симметриадах, антисимметриадах и еще о чем-то, чему даже воображение фантаста не нашло тогда имени.

⁴⁹ Берман Г. Дж. Указ. соч. С. 52–53.

⁵⁰ Пучков О. А. Антропологическое постижение права. Екатеринбург, 1999. С. 160.

«Постмодернизм... стал самой глубокой иудео-христианской гносеологией со времен Эдема, поскольку неявным образом признает, что сами мы ничего для себя сработать не можем. Он исповедует, что если мы и вправду ограничены тем, до чего может дотянуться наш бедный разум, нам остаются раздробленность и бессмысленность, так хорошо выраженные у Экклезиаста»⁵¹. «Затея Просвещения и история как успех не удалась. Теперь важна только история как провал. Человечество свергло себя с высот вселенской значимости... С позиций христианства это – глубоко библейский взгляд на мир и на Священную историю, – историю о том, как человечество то и дело проваливается, а Бог его спасает»⁵². Нам остается благодарность, щедрая трата, жертва – не Ему, к алтарю которого нет прямой дороги, а другим. Но и эту «веру нельзя опосредовать через общее; это значило бы отменить ее. В этом и есть парадокс веры, и один человек в этом не может понять другого... Ни один рыцарь веры не может ничем помочь другому рыцарю веры... Товарищество в этих областях невысказано. Каждый человек сам с собой должен решать, что он понимает под своим Исааком... отдельный человек, именно как отдельный человек, только и может стать рыцарем веры»⁵³. Но идти теперь он может не в пустыню, а только к другим.

Каждый человек остается наедине со своей верой и каждый остается в своем праве, но в праве не по отношению к Богу, а по отношению к другому человеку, к другим людям, имеющим свое право. Здесь, в человеческом мире, разворачивается подлинная синергия имеющих волю, их прав. Отсутствие Бога в этой синергии оправдывает и ее саму, и участвующего в ней человека. Но «человек неизбежно настроен против себя самого, он не способен разобраться в себе, он не сможет полюбить себя до конца, если не предстанет в роли объекта осуждения»⁵⁴, если не растратит себя другим в событии с ними и не возблагодарит их за их жертвы ему тем, что не несло и не принесет никакой никому выгоды, не обеспечит никому никакого алиби.

Наступил «конец *трансцендентального алиби* в истории европейской философии и культуры»⁵⁵, а значит, «нет душеспасительного смысла, или идеи, которая была бы *гарантией* своей собственной истины и правды; даже Бог может быть “прельщением”»⁵⁶. Не-алиби-в-бытии, негарантированность бытия и правды бытия означают в философии прощание с идеализмом, переход к радикальной прозаизации, что вмещает в себя оба аспекта: отрезвление от поэтично-мессианской, сотериологически-претенциозной пафосности (прозаизация выразительных средств) и религиозное, благодарное принятие и

⁵¹ Мерсер Н. Указ. соч. С. 257.

⁵² Там же. С. 269.

⁵³ Цит. по: Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992. С. 205.

⁵⁴ Батай Ж. Указ. соч. С. 152.

⁵⁵ Махлин В.Л. Бахтин и Запад (Опыт обзорной ориентации)// Вopr. философии. 1993. № 1. С. 108.

⁵⁶ Там же.

признание повседневности (прозаизация мироощущения)⁵⁷, поскольку «ничего окончательного в мире еще не произошло, последнее слово мира и о мире еще не сказано, мир открыт и свободен, еще все впереди и всегда будет впереди»⁵⁸. В этом контексте, наряду с абсолютной правомочностью Бога, признается правомочность каждого человека. И права лишь условно сводимы в некоторое временное единство встреч, оставляя открытым все мыслимое и немислимое.

Итак, постархаическое мышление выражает полисубъектный характер социума, регулируемого теперь не премирными мистифицированными правилами, а правом, правами. Абсолютно полноправный суверен – Бог, который не нуждается в оправдании, а теодицея становится разве что поводом выразить человеку свою религиозность. При всей укротности религиозности второго типа ее выражение правомочно, как правомочна каждая личность, оставленная в своей свободе даже Богом. Таким образом, и здесь теодицея неизбежно оборачивается антроподицеей.

Постмодерн можно назвать и синергийной культурой, помня об одном важном исключении: данная культура не настаивает ни на Боге, ни на безбожии. Уже одно это говорит о том, что в ней Бог и безбожие, точнее, вера и неверие тоже вновь и вновь определяются и переопределяются и в некоторых – опять же подвижных – случаях присутствуют друг в друге. В этой культуре Бог не рассматривается как один из обязательных участников, прямых со-деятелей. Поэтому Он – не Тот, Кто непременно синергирует с миром. Бог, скорее, есть Отсутствующее, причем Отсутствующее для нас. За Него мы ничего не решаем. Мы даже не решаем за него – есть Он или Его нет. Бог отсутствует для нас, не только не участвуя в наших делах, в делах мира сего, но и участвуя именно Своим отсутствием, которое детерминирует, быть может, сильнее всякого присутствия.

Следствием этого детерминирующего уклонения от детерминации является бесконечное многообразие самоволий. Только Бог может связать волю. Только Бог может не препятствовать воле другого – Своим отсутствием. И человек уклоняется от Него, не ищет, как исполнить волю Его, поскольку уже сказано: «Да будет воля Твоя!» Больше не надо угадывать, где ее граница и в чем ее суть. Мы предоставлены самим себе – своей воле (каждый своей). Мы сталкиваемся, объединяемся и расходимся. Мы договариваемся или убиваем, договариваемся или гибнем, договариваемся или проходим мимо друг друга – все в нашей воле, точнее, в синергии наших волеизъявлений. Мы больше не уповаем на Его волю, которая для нас всегда оказывается манифестацией, и мы тогда обожествляем манифестирующее, а не Манифестирующего, возводя себе кумира. Не сотворить себе кумира возможно только тогда, когда мы не уповаем на волю Его. Это не значит, что нет больше воли Его. Но мы на нее не уповаем.

⁵⁷ Ср.: *Morson G.S., Emerson C. Mikhail Bakhtin: Creation of Prosaics.* Stanford (Calif.), 1990. P. 15; *Махлин В.Л. Бахтин и Запад// Вопр. философии.* 1993. № 1. С. 109.

⁵⁸ *Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского.* М., 1972. С. 223.

Умерев, Бог очередной раз воскрес и вознесся над нами, оставив нам возможность разбираться самим в своих делах, а не в Его. Верующий и неверующий стали неразличимы. И тот, и другой могут одинаково как не замечать друг друга, как пребывать в войне друг с другом, так и искать компромисс – в свои делах, не в Его. Синергия остается в мире сем. О синергии с Ним можно и договориться только с Ним. Так что для наших межчеловеческих дел этой синергии с Ним не существует. Вот за этим исключением имя синергетической культуры вполне подходит эпохе, обозначившей себя явлением постмодерна.

В первой половине XX в. на именование нарождающейся культуры мог бы претендовать термин «диалог». Но и в «диалогичности», и в «полилогичности» этимология логоса настраивает на «связность», «упорядоченность». Диалог – такое общение, такая синергия, которые подчинены логосу, смыслу. Диалог – упорядоченное некими правилами общение, причем так упорядоченное, что важнее общения и общающихся остаются правила, заданные искомым смыслом, логосом. Так, В. Франкл, полемизируя с психоанализом, сила которого не столько в его теории, сколько в практике, дающей пациенту пусть чаще суррогатное, но общение, настаивает, что важнее этого общения (диалога) достоинство пациента, всякого человека, – в общении или в выпавшем на его долю одиночестве. Достоинство, по мнению В. Франкла, хранимо смыслом, который зовет человека, побуждает к самотрансценденции, который есть синергия с трансцендентным. Так что смысл, логос оказываются значимее, фундаментальнее не только диалога, но и достоинства. Такой логос связывает общающихся тем, что уже связал их с трансцендентным, в пределе – с Богом (в полном соответствии с этимологией термина «религия»). «Диалог без логоса... – это в действительности взаимный монолог, всего лишь взаимное самовыражение»⁵⁹.

Однако трансцендентное – не Сам Бог, который был бы таким образом уж очень просто постигаемым. Трансцендентное – это Его отсутствие: не само отсутствие, которое можно прекратить, а способ быть неприсутствующим. Мы расположены в этом отсутствии. Тогда синергия с Ним может быть для нас только синергией с другими, инаковость которых не заключена с непреложностью в какую-то опеределенность, не подчинена чему бы то ни было, в том числе смыслу. Даже одиночество есть составляющая синергийного взаимодействия с другими в мире, где каждый миг не равен самому себе.

Диалог преследует смысл. Диалог не удовлетворяется непониманием и отвергает его. Диалог борется с непониманием. Но на смену этой (еще просвещенческой, логоцентричной) претенциозности диалогизма пришел постмодерн, для которого абсурд, бессмыслица, непонимание правомерны и уместны. Более того, они-то по-настоящему и неистребимы, как порой по-настоящему плодотворны. Взаимодействие человека и человека сопровождают

⁵⁹ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 322.

смыслы и бессмыслица, бессмыслицы; бегство от полноты этой синергии в логоцентризм, в постижение-настижение, схватывание смысла, к тому же общего для всех, «объективного», т.е. иллюзорного, – рудимент архаических упований на гарантию и твердыню.

Потому мы и предпочли термин «синергия» наряду с «постмодерном», а не «диалог», обозначая суть современных культурных трансформаций. К этой сути разные мыслители идут разными путями, по-разному формулируя свое движение. Мы не будем избегать их терминологии, тем более что в педагогику она входит пока крайне робко и часто номинально. Но «процесс пошел». Забегая вперед, скажем, что наиболее перспективным в этом процессе нам представляется образ мышления, восходящий к трудам М.М. Бахтина, актуальность которых только возрастала к концу XX– началу XXI в. Центральной идеей его диалогизма оказывается не прямолинейный подчиняющий «смысл», а пульсирующая «ответственность»⁶⁰, возникающая в дискретных, нелинейных, негарантированных и негарантирующих соприкосновениях человека и человека, человека и ценности.

Это спонтанная, непринуждаемая, свободная ответственность, не обреченная на результат. Человек волен ответить, промолчать, остаться в своем непонимании. Большинство встреч с другим человеком невозможно «минуя речь, – “вплотную”, – глаза в глаза, в его совпадении с самим собой», ибо «человек этого не любит, он сразу же в раковину, и нет его»⁶¹, равно как невозможно «мыслить “о человеке...”»; возможно мыслить лишь к человеку... к другому человеку обращаясь (и к себе обращаясь). Знать человека... означает быть с ним в диалоге – то есть – “не знать” его, но – понимать и – не понимать»⁶².

Ребенок с рождения, даже с зачатия и до него, «вброшен» в это «понимание-непонимание», в этот диалог, в синергию с другим человеком, с другими, со всем миром до всякого дифференцированного сознания Я и «другого человека». Тем более что и сам «человек никогда не совпадает с самим собой. К нему нельзя применить форму тождества $A=A...$ Подлинная жизнь личности совершается в точке этого несовпадения с самими собой»⁶³, которая и есть точка волеизъявления, самотрансцендирования человека. «Опыт трансцендирования доступен в посюстороннем только как встреча с границей»⁶⁴ – самого себя, другого, – как опыт вступления в растождественность, в которой мы не можем предъявлять претензии друг к другу, в том числе претензии на понимание нас, даже на внимание к нам. Мы можем лишь в высшей степени осторожно прикоснуться к другому – не услышит ли? «Связь между индивидами осуществляется в форме несвязности, поскольку каждый из них отделен от другого границей, более того, он сам и

⁶⁰ См.: Morson G.S., Emerson C. Mikhail Bakhtin: Creation of Prosaics. Stanford (Calif.), 1990.

⁶¹ Библер В.С. М.М. Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991. С.73.

⁶² Там же. С.123.

⁶³ Бахтин М.М. Указ. соч. С. 100.

⁶⁴ Бибихин В.В. Язык философии. М., 1993. С. 143.

есть эта граница. Следовательно, связь между людьми осуществляется на границе»⁶⁵ суверенных индивидов, без намеренного вторжения в их интимное.

Давно замечено, что и педагогическое воздействие намного эффективнее, когда оно не прямое, а резонансное, т.е. возникшее в результате осторожного прикосновения к ребенку, направленное не прямо на ребенка, а мягко вовлекающее его в некую взаимную интенцию, синергию. Синергичная нелинейность всех, в том числе и педагогических, человеческих взаимоотношений свидетельствует не о том, что «человечество состоит не из отдельных индивидов, а из их общения между собой», не о том, что «сами по себе мы сводимся к постоянному общению»⁶⁶. Навязывание общения, равно как и навязывание одиночества – прямое и грубое вторжение в суверенность человека. Мы можем лишь легко коснуться другого, прислушиваясь к ответу, которого может и не быть.

Конечно, «ни одиночка, как таковой, ни совокупность, как таковая, не являются фундаментальными фактами человеческой экзистенции. То и другое, рассматриваемое сами по себе, – всего лишь мощные абстракции... Фундаментальным фактом человеческой экзистенции является “человек с человеком”»⁶⁷. Однако фундаментальность не означает гладкую непрерывность, равную себе везде и всюду сплошность. Эту сферу М. Бубер называет «сферой Между (*des Zwischen*). *Реализуя себя в весьма различной степени*, эта искомая величина тем не менее является первичной категорией человеческой действительности... Особенное видение мира, на котором основано понятие “Между”, обретается там, где отношения между человеческими личностями локализованы не во внутренней жизни индивидов (как это обычно бывает) и не в объемлющем и определяющем их мире всеобщего, но, по сути дела, между ними. “Между” – не вспомогательная конструкция, но истинное место и носитель межчеловеческого события. Ему не уделяли специального внимания, потому что в отличие от индивидуальной души и окружающего мира оно не являет собой гладкую непрерывность, но всякий раз складывается заново, в зависимости от масштаба человеческой встречи. Естественно, что на его долю выпало присоединение к непрерывающимся элементам – душе и миру.

Настоящий диалог (т.е. не обусловленный заранее во всех своих частях, но вполне спонтанный, где каждый обращается непосредственно к своему партнеру и вызывает его на *непредсказуемый ответ*), настоящий урок (а не автоматически повторяемый и не тот, результаты которого наперед известны преподавателю, но *сулящий обоюдные сюрпризы*), настоящее, а не обратившееся в привычку объятие, настоящий, а не игрушечный поединок – вот примеры истинного “между”, суть которого реализуется не в том или другом участнике и не в том реальном мире, в котором те пребывают наряду с

⁶⁵ Керимов Т.Х. Указ. соч. С. 122.

⁶⁶ Батай Ж. Указ. соч. С. 337.

⁶⁷ Бубер М. Указ. соч. С. 230.

вещами, но в самом буквальном смысле – между ними, как в некоем доступном им измерении... там, где заканчивается душа, но еще не начался мир, получается остаток, а в нем-то и заключена самая суть... Поостережемся видеть в этом *скоротечном*, хотя и предельно насыщенном эпизоде игру эмоций; то, что произошло, не может быть выражено в психологических понятиях, здесь – нечто онтическое... – диалогическая ситуация получает адекватное истолкование лишь в понятиях онтологии. Но это объяснение должно исходить не из онтического характера личной экзистенции (или двух личных экзистенций), а из трансцендентного им сущего между ними... – не индивидуальное и не социальное, а нечто Третье. По ту сторону субъективного, по эту сторону объективного, на узкой кромке, где встречаются Я и Ты, лежит область Между»⁶⁸.

Когда учитель подходит к ученику (ученикам), а Между ними ничего не происходит, не возникает, не присутствует это Третье, урок напрасен. Когда ребенок приходит в мир, а между ним и встретившими его взрослыми нет Третьего, как, например, в случаях, когда роженица не желает становиться матерью, человеческое детство не начинается. Без этого Третьего человек остается вещью. Учителя в какой-то мере можно заменить компьютером. Но мать должна быть человеком, а не родившей «вещью». «В той мере, в какой субъект превращается просто в вещь (“овеществление”) и, таким образом, сам обращается в объект (“объективация”), – в той самой мере его собственные подлинные объекты должны исчезнуть, так что его качество субъекта совершенно теряется»⁶⁹. Если для матери-отказницы потеря субъектности, человечности – процесс отката от человека, то для ребенка, не обретшего даже суррогатной матери, это сразу же результат – необретение, отсутствие субъектности. Такому ребенку не дали стать человеком. Чем дольше дитя вне этого Третьего, тем меньше вероятность, что оно к нему заглянет. И все же вероятность всегда есть, потому что это дитя человеческое, пусть не по-человечески зачатое и не по-человечески встреченное.

Человеческое становление (генеалогия) происходит как ответ, как отклик этому Третьему. «Первейшее из первых условий жизни человека – это другой человек. Отношение к другому человеку, к людям составляет основную ткань человеческой жизни, ее сердцевину. “Сердце” человека все соткано из его человеческих отношений к другим людям»⁷⁰. Человеческое случается между людьми, только если будет это Между, без которого мир остается безликой данностью. Возможность дистанцироваться от нее и вырваться из нее предоставляет сама природа. Так, кроме физиологических отправлений, дитя *играет*. «Лучшим ключом к пониманию детского эго служит изучение игры ребенка»⁷¹. Через великий дар игры человек, начиная с самого детства, вступает

⁶⁸ Бубер М. Указ. соч. С. 230–232.

⁶⁹ Франкл В. Указ. соч. С. 331.

⁷⁰ Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. М., 1957. С. 262.

⁷¹ Эриксон Э.Г. Детство и общество. СПб., 1996. С. 266.

в мир культуры, которая вся есть запечатленный ответ на ее ценности, в том числе на ее фундаментальные ценности, на содержащиеся в этих ценностях максимы и призывы. Они обращены и к человеку, и к окружающему его миру. Эти максимы и призывы – побуждения и провокации, обращенные к миру и человеку. Ими культура сама выходит навстречу миру и человеку, «человеческая культура выступает изначально отнюдь не как отражение объективной реальности. Скорее, она может быть рассмотрена в качестве, так сказать, встречного мира»⁷². Ответы на эти максимы и призывы не могут быть прямыми и непрерывными, поскольку культура взывает тоже не прямо, не от себя самой, а через своих всегда дискретных и дискретно взаимодействующих носителей (люди, действия, предметы). Потому единственное условие вхождения ребенка в культуру – дарованная природой и проявляющаяся в игре ответственность, или ответственность. На принципах открытого образования, самоопределяемого обучения и спонтанной автономии ребенка настаивают и представители так называемой «антипедагогики», которую, отделив от нарочитого эпатажа и радикализма, можно назвать симптомом не «анти-», а *другой* педагогики.

Игры как основа детского бытия и развития на самом деле развиваются из спонтанной, суверенной и импульсивной активности ребенка (усиология), из игры ребенка со своим телом, которая впоследствии становится еще и выразительной активностью (эргонология), но вначале доставляет ребенку чистое наслаждение самой активностью. В этом состоит психологическая сущность игры: дитя совершает движения не в силу внешних раздражений или с целью выражения, а ради удовольствия. Этот момент всегда остается присущим психологии игры, придавая ей своеобразную окраску⁷³.

Все навязываемое ребенком отторгается, если не надломить этой естественной спонтанности, суверенности его воли, права ее иметь и выражать. Но жизни нет и без принуждения, которое часто необходимо просто из соображений безопасности ребенка. Дитя быстро смекает, что игра есть единственная и вполне разнообразная сфера (топология), где он может оставаться спонтанным и неограниченным, оставаться в своем праве. Ведь даже в еде он у-част(ь)-вует: как только утолит чувство голода, он отвлекается, шалит, желает играть, ибо игра его захватывает целиком и к полному его удовольствию, причем задолго до того, как он сможет произнести: «Давай поиграем!» Как подметил А. Адлер, стремление уйти в игру возрастает по мере того, как возрастает принудительное приспособление к реальности в качестве психической компенсации. Это и неудивительно. Поначалу «дитя еще не знает никаких эмоциональных конфликтов (конечно, если дитя живет в нормальных условиях). Все то, что говорит по этому поводу Фрейд и его школа, неверно... Дитя не знает в это время никаких конфликтов: наоборот, и природа, и люди, и вещи – все, все привлекает и манит к себе дитя,

⁷² Лобок А.М. Антропология мифа. Екатеринбург, 1997. С. 145.

⁷³ См.: Зеньковский В.В. Психология детства. Екатеринбург, 1995. С. 100.

все восхищает его, пробуждает в нем эмоциональный резонанс, наполняет радостными переживаниями. Дитя как бы ищет этих переживаний, стремится ко всему прикоснуться»⁷⁴. Но реальность вторгается своими навязчивыми «нелзя», и ребенок предпочитает ей игру.

Однако игра при всей ее спонтанности все же требует и дисциплины, исполнения правил, защищающих ее локализованное присутствие среди реальности, но, в отличие от правил последней, их можно (по своей воле) не принять (быть опять же в своем праве) и заняться другой игрой или не играть вовсе. Несмотря на то что «власть момента над детской душой вообще чрезвычайно типична»⁷⁵, в игре, благодаря ее локализованности, эта зависимость отменяется. Так, обида в игре возникает только в случае неигрового отношения к ситуации. Вообще игра есть выключение из реальной ситуации. Отсюда отрешенность играющего, его напряженность. В то же время нельзя рассматривать игру как абсолютно отключенное от реальности занятие. Ребенок играет с людьми, животными, вещами этого мира. И тут чрезвычайно значимо подмечаемое М. Бубером обстоятельство: «Каждое Ты должно становиться в нашем мире оно»⁷⁶. Между как бы остывает, распадаясь на внутренний и внешний миры, и «то, что будет играть роль привычного объекта в окружении человека ставшего, необходимо еще терпеливо и в напряженном делании стяжать тому, кто пребывает в процессе становления»⁷⁷. Поэтому игра имеет своим следствием и знакомство с миром объектов. Игровые навыки стереотипизируются, автоматизируются, алгоритмизируются, а игровое качество в результате остывает, исчезает. Так происходит с игрой со звуками (с лепетом, из которого вырастает речь), так происходит с маранием бумаги карандашом, из чего вырастает графическая деятельность ребенка, рисование и письмо⁷⁸. Стереотипизированные, с легкостью исполняемые игровые навыки могут быть подчинены некоей цели, что способствует угасанию игрового качества и превращению игры в работу⁷⁹.

И все же назначение игры – не в том, чтобы остыть в работу, игра не только и не столько приготовление к работе. «...Нечто невидимое и невыразимое принимает прекрасную, существенную, священную форму... с завершением игры действие его не прекращается, а излучает свое сияние на обычный мир вовне»⁸⁰. Работа же есть подчиненная цели деятельность⁸¹, отсекающая все, что ей не подчиняется. В результате «каждый из нас облачен панцирем, задача которого отторгать знаки. Знаки направлены на нас непрерывно, жить значит быть тем, к кому обращаются, надо лишь принять,

⁷⁴ Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 125.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Бубер М. Указ. соч. С. 24.

⁷⁷ Там же. С. 30.

⁷⁸ См.: Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 178–180.

⁷⁹ См.: Гессен С.И. Основы педагогики: Введение в прикладную философию. М., 1995. С. 118.

⁸⁰ Хейзинга Й.-Х. Homo ludens: Опыт определения игрового элемента культуры// Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 25.

⁸¹ См.: Марксистская философия в XIX веке: В 2 кн. Кн. 1. М., 1979. С. 386–396.

услышать это обращение. Но риск представляется нам слишком большим..., и мы от поколения к поколению совершенствуем наш защитный аппарат»⁸².

К. Роджерс считает этот защитный аппарат, эту глухоту симптомом болезни человеческого духа. В труде ничто, кроме относящегося к цели, не имеет значения, не является знаком. Между тем «с нами говорят знаками происходящей жизни»⁸³. И дети, как бы инстинктивно, уклоняются от труда, подчиняющего жизнь невесть откуда взявшейся цели, подменяющего жизнь, уклоняющего от нее. Дети же бегут от всякого подчинения ее не ей самой, так что даже их игры долгое время насквозь подражательны⁸⁴, взяты из жизни, а потому часто «трудообразны» на радость тем, кто видит здесь подкрепление своей вере в превращение обезьяны в человека.

Через подражание субъект подключается к чему-то большему, чем есть он сам. Это большее может быть гораздо большим труда, потому нелегко согласиться с тем, что «игра есть дитя труда»⁸⁵. В стремлении доказать, что труд создал человека, иные авторы готовы и игрушки видеть производными от «взрослых» орудий труда⁸⁶, хотя ребенок все стремится иметь в качестве игрушки, без всякой взрослой подгонки. И если игра – квазидеятельность, то деятельность – вырожденная, принужденная игра, квазиигра. Чем меньше в деятельности вынужденности, чем больше в ней игрового качества, тем сильнее она захватывает человека, тем больше радости она приносит.

«Понятие “игра” как таковое более высокого порядка, нежели “серьезное”. Ибо “серьезное” стремится исключить “игру”, “игра” же вполне способна включить в себя “серьезное”»⁸⁷, а «детская игра обладает качеством игры *qua talis* (как таковой) и в самом чистом виде»⁸⁸. «Игра» по-гречески звучит «агон», «исходное значение слова *ἄγων* (агон) была, по-видимому, “встреча”»⁸⁹. Игра имеет самое непосредственное отношение к общению-встрече. В ней человек не просто сталкивается с вещью в некотором лишь механическом горизонте. В ней вещь захватывает нас своею избыточностью как вестью, на которую мы можем ответить, но которой можем и не отвечать, оставаясь в том и в другом случае в своем праве. Эта встреча не несет собой принуждения. Как мы не принуждаем в ней насущного, но и суверенного Другого.

И «всякая действительная жизнь есть встреча»⁹⁰. Для ребенка прежде всего, обычнее и естественнее всего это встреча с матерью, родителями, родными. По сути, и «учитель – организатор “встреч”, но сама “встреча” есть общение вне стереотипов. Отсюда следует, что педагог не имеет права вести себя стереотипно, так как в противном случае он заставляет и своих учеников

⁸² Бубер М. Указ. соч. С. 101.

⁸³ Там же. С. 105.

⁸⁴ См.: Зеньковский В. В. Указ. соч. С. 99.

⁸⁵ Плеханов Г. В. Письма без адреса// Избр. филос. произведения: В 5 т. Т. 5. М., 1958. С. 338.

⁸⁶ См.: Эльконин Д. Б. Избранные психологические труды. М., 1989. С. 34.

⁸⁷ Хейзинга Й.-Х. Указ. соч. С. 60.

⁸⁸ Там же. С. 29.

⁸⁹ Там же. С. 64.

⁹⁰ Бубер М. Указ. соч. С. 21.

жить, чувствовать и действовать в стереотипе»⁹¹. Однако страшен не сам стереотип – этот естественный носитель культуры. Страшна натужная неуверенность несоответствия стереотипу, боязнь сделать неправильно, когда вместо естественной синергии – прерывной и небесконфликтной – имеет место навязчивое подстраивание жизни ребенка под некую искусственную «правильность». Встреча не может быть состоятельной, если она навязана.

Ребенок слышит голос, а «под воздействием обращенного ко мне голоса я нахожусь в состоянии податливости, оказываюсь таким, каким не был перед тем»⁹² – усугубление взвешенности. Ожидание предшествует слушанию. Однако ожиданию предшествует вопрошание, которое поддается проговариванию – сначала проплакиванию, затем и собственно проговариванию. Так же, как поддается проговариванию и ответ на услышанное (а в последнем всегда есть или вопрос, или призыв). Значит, внутри речи (вопрос-ответ) как необходимое дополнение говорению содержится молчание (ожидание-слушание). До всякого вопрошания можно опять же обнаружить вслушивание, т.е. молчание. Нетрудно заметить необходимость паузы, молчания после сказанного, ответа. Молчание не только внутри речи, сама речь возможна, только будучи погруженной в молчание.

Пауза после речи есть выход на границу нового смысла или уточнения прежнего, влекущих к дальнейшему трансцендированию. И каким искусственным и бессмысленным будет повтор. Потому «дети обычно молчат, именно когда их спрашивают о хорошо известном. Этим они сбивают с толку самоуверенных взрослых. С очень раннего возраста дети идут на риск показаться глупыми, лишь бы не поступиться правом выбора между молчанием и речью. Трагедия нынешней школы в том, что у ребенка там отнимают право на молчание. Хотят включить его описательную речь, как включают прибор»⁹³. Описательная речь – речь мира, выпавшего из изначального Между. «Когда у ребенка отнимают право на молчание и требуют доносить на себя и мир, требуемая информация произносится обычно робким, бесцветным тоном. Такой тон резко выделяется на фоне характерного распева детской речи. До того дети участвовали в мире всем своим словесным существом. Все для них происходило не в них и не вне их, а разыгрывалось на просторе близкого мира»⁹⁴. «Не в них и не вне их», т.е. «там, где кончается душа, но еще не начинается мир», где и «разыгрывается» спонтанная, ненавязанная игра. В ней играющий всегда в своем суверенном праве, которое, конечно, «скорее отправляется, нежели принадлежит»⁹⁵.

Отталкиваясь от идей Л.С. Выготского, современные отечественные психологи развивают взгляд на фундаментальное значение в развитии ребенка

⁹¹ Белухин Д.А. Основы личностно ориентированной педагогики: Курс лекций. М.; Воронеж, 1996. С. 304.

⁹² Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. М., 1994. С. 91.

⁹³ Бибихин В.В. Указ. соч. С. 25.

⁹⁴ Там же. С. 33.

⁹⁵ Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М., 1999. С. 41.

речи и молчания, в которую она погружена⁹⁶, и той паузы, что разбивает практическую деятельность, привнося в нее или возвращая ее в пространство игры, характеризующейся спонтанностью, импульсивностью, импровизацией. «Становление предметного действия не есть прямое уподобление движений свойствам предмета и не есть прямое уподобление движений по образцу. Где-то в “промежутке” между этими двумя крайностями происходит построение ребенком образа действия... Всякое предметно-орудийное действие (как и вообще всякое опосредствование) есть одновременно и произвольное не-действие. Более того, в этом произвольном не-действии существо и смысл предметного действия. Образец, задаваемый взрослым, не продолжает спонтанное и импульсивное поведение ребенка, не является включенным в него и не включает его в себя. Наоборот, образец действия, а следовательно, и действие взрослого телом ребенка противопоставлены спонтанному и импульсивному детскому поведению... Задача... выстроить такую взаимность, в которой ребенок, содействуя взрослому, противодействовал бы самому себе... Нельзя строить образ совокупного действия, центрируясь лишь на поведении ребенка и как бы вынося за скобки действия взрослого... Действие никогда не выполняется до конца, в нем всегда остается промежуток – место для содействия ребенка... Это действие парадоксально – оно есть построение промежутка, построение “пустоты” как пространства (места) возможностей другого действия»⁹⁷.

Значение паузы колоссально не только на сцене, не только в речи, но и в предметной деятельности, в этой паузе – не пустота, здесь та граница, через которую происходит трансцендирование и в которой происходит игра с трансцендентным. В таких паузах осуществляется и игра-овладение ребенком словарем: «Он не может просто усвоить семантику взрослых слов, поскольку в самом предмете (равно как и в самих словах) эта семантика не дана. Все, что он может – это сконструировать свою семантику того или иного слова и затем примерить ее к различным контекстам взрослой речи»⁹⁸. В таких паузах осуществляется и игра-овладение понятиями: «Прежде чем приступить к деятельности по освоению понятий взрослого мира ребенок на свой страх и риск эти понятия изобретает»⁹⁹. В таких паузах осуществляется и познание, которое тоже – игра, импровизация, спонтанность: «Каждый ребенок – просто чтобы суметь хоть как-то сориентироваться в этом мире – оказывается вынужден сочинить некую условную систему координат, которая бы хоть как-то санкционировала право столь странного, столь размытого и неустойчивого мира на существование»¹⁰⁰.

⁹⁶ См.: Зинченко В.П. От классической к органической психологии// *Вопр. психологии*. 1966. № 5, 6; Эльконин Б.Д. Введение в психологию развития. М., 1994.

⁹⁷ Эльконин Б.Д. Л.С. Выготский–Д.Б. Эльконин: знаковое опосредствование и совокупное действие// *Вопр. психологии*. 1996. № 5. С. 59–62.

⁹⁸ Лобок А.М. Указ. соч. С. 148.

⁹⁹ Там же. С. 124.

¹⁰⁰ Там же. С. 136.

Только в спонтанной, непредсказуемой и неподдавленной целью, суверенной по отношению к цели, свободной игре происходит трансцендирование, сохраняется открытость, слышны вопросы и ответы. Трансцендентное не выразить до конца. Оно само прорывается в слова и другие знаки культуры, оставляя в них свои следы. Нужно быть лишь открытым ему. И дитя изначально (усиологически) открыто ему, если только стараниями взрослых, их навязчивостью эта детская открытость не будет подавлена. Когда же ее пытаются «выдавить» из ребячьего самоощущения, ничего и не может получиться. Ребенок природной, естественной, ответной (ответственной), а потому и откровенной. Так, невозможен порыв ответа на банальное, на то, что уже исчерпало свои возможности призывать к ответу – и ребенок молчит (или бездействует), оставаясь в своем праве. От ребенка требуют выражения невыразимого, поэтому он и молчит, как будто знает, что «если только не пытаться сказать то, что невысказуемо, тогда ничего не будет потеряно. Но невысказанное будет – невысказанно – содержаться в том, что было сказано»¹⁰¹.

Речь, не вырастающая из молчания, есть вещь в мире вещей – механические колебания воздуха («медь звенящая, кимвал бряцающий»), проектирующие известное и неинтересное. Между тем «главный методологический принцип гуманитарной работы с человеком: запрет на проектирование результата. Иначе его можно назвать антидеятельностным или антипроектировочным принципом»¹⁰² – таков вектор современной постклассической психологии. Постклассическая психология признает трансцендентное и требует адекватного ему мышления и приемов работы с человеком¹⁰³. «Традиционную поведенческую педагогику интересовал конечный результат (как ты себя ведешь). Сущность же личностного подхода – как ты к этому пришел»¹⁰⁴. А то, как к чему-то приходит ребенок, зависит не от него одного, в этом как реализуется его суверенность, его право, его самоценность.

Через чадородие осуществляется онтологическая нужда Я в другом, в других, общение-встреча с которыми исполнено трансцендентным, зовущим человека к себе Между, которому мы и можем ответить, осуществляя свою ответственность. Общение-встреча – это та синергия, в пространстве (топосе) которой осуществляются человеческие трансценденции. Дитя – соучастник трансценденций. Не средство для них, что было бы уклонением в архаическое язычество, и не самоцель, что было бы уклонением в гуманистический индивидуализм. Можно сказать, что дитя, как любой другой человек, – условие присутствия Между, а Между – условие человеческого бытия. Человек, когда он обусловлен другими (что узаконено социоцентризмом), вправе этому

¹⁰¹ Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель: Сб. ст. М.; СПб., 1993. С. 191.

¹⁰² Воробьева П. И. Гуманитарная психология: предмет и задачи// Вопр. психологии. 1995. № 2. С. 25.

¹⁰³ См.: Братусь Б. С. Опыт обоснования гуманитарной психологии// Вопр. психологии. 1990. № 6. С. 9–16.

¹⁰⁴ Теория и практика личностно ориентированного образования: Круглый стол// Педагогика. 1996. № 5.

сопротивляться, вправе противопоставлять им свою безусловность. Но обусловленности Между, его осторожным призывам можно не сопротивляться. На них можно просто не отвечать. Но чтобы не помереть от тоски, мы выбираем ответственность и идем к другим. Среди них есть насущные нам другие. Мы идем к ним охотнее. Среди них чаще оказываются наши дети. Такова наша воля. И мы опять и опять предаемся чадородию, чтобы быть вместе. Таково наше право. А «вместе» означает не быть собой, не иметь никакой сущности ни в себе, ни в другом... значит содержать собственную индивидуальность как инаковость, причем таким образом, что никакой субъект, никакая субстанция не могут представлять эту инаковость в себе или как таковую, или как собственную самость другого, или как Другого вообще. Инаковость собственного существования имеется только как совместность... Инаковость означает инаковость каждой индивидуальности, которая индивидуальна только как дуальность. Индивидуальность, таким образом, является дуальностью индивида. Последняя не покрывается налично присваемыми определениями. Более того, индиви(д)дуальность преодолевает проект определенности как таковой... Следовательно, мы являем собой не бытие, а событие. Это событие как инаковость индивидуального существования дается нам как «мы». Мы не есть. Мы событие»¹⁰⁵.

Попытки «гуманистической», а если быть точным, индивидуалистически-либеральной педагогики принудить школу к этой межчеловеческой непринужденности общений-встреч, к этой непременно искренней ответственности всех суверенных участников образовательного процесса напоминают архаические благодушествования о школе как единой семье. Школа не может, а главное, и не должна быть семьей. Да и семья не может быть принужденной к искренности и ответственности друг за друга. Принудить можно и нужно лишь к исполнению некоторых правил, установленных обществом в лице государства, правил условных, отменяемых, как результат компромисса реальных суверенных сил и волеизъявлений.

В школе же достаточно и того, что никто не претендует на абсолютность: ни учителя, ни начальство, ни дети, ни родители, ни государство, ни Церковь. Замечательно, если каждому будет интересен хотя бы кто-то другой – не как высший, на которого нужно стать похожим, непременно сообразоваться с ним, и не как низший, которого надлежит «возвысить до себя», исправить, дать ему образование, т.е. передать ему свою образованность. Конечно, есть вещи, которые нужно преподавать. Но есть вещи, которые непередаваемы! И эти последние в большей степени характеризуют образованность человека! Наставник оказывается не поставщиком (и тем более не распорядителем) «достижений человечества», он лишь приближает ребенка к достижениям, предлагает эту встречу – и не всегда в ней участвует! Есть тайное и, быть может, самое главное в этой встрече, что останется лишь между событием и

¹⁰⁵ Керимов Т.Х. Указ. соч. С. 124–125.

ребенком, произведением и ребенком, картинкой в микро(теле)скопе и ребенком. И он может (суверенная воля) захотеть этим в какой-то мере поделиться, пригласить к участию в этой встрече наставника, друзей, родителей. В этих встречах происходит образование, которое не панцирем покрывает индивидуальность, а вносит живую и индивидуальную черточку в образ каждого.

Панцирь, латы тоже нужны человеку. Латы – это необходимые, вынужденные обстоятельства жизни знания, умения, навыки. Их функция чаще всего – защитная. Но чтобы не сводить жизнь лишь к защите, вместо принужденных ответов на отсутствующие вопросы, вместо принуждающих к ответу вопросов, мы должны ждать, когда наш воспитанник сам заговорит, и должны дать ему выговориться, слушая, отвечая, вопрошая. Внимая его ответам, нам может показаться, что содержательно они одни и те же, но это не так – с каждым ответом меняется человек. Ответ мне есть ответ и себе. А я отвечаю себе, отвечая другому. Нет знаний «в одиночку». Мы знаем что-то сообща, с другими. Тот прирост к знаниям, который мы можем приписать себе, происходит все-таки перед другими, требует присутствия других. Это относится к знаниям, которые мы собираемся преподавать, сообщить воспитанникам. Их образовывает не только нами сообщаемое, но и услышанное друг от друга. Образовывает именно услышанное, точнее, тот, кого слышат. В таком случае им нужно дать услышать и друг друга, и ответить друг другу.

Такое образование исходит не из «перво-» образа как цели, как желанного результата, достигаемого согласно определенным правилам. Оно не претендует на знание этой цели, оно не прогнозирует свой результат. Такое образование вообще избегает программирования человека, его жизненного пути. Оно чтит человеческую свободу: спонтанность и ответственность, причем не только ученика, но и наставника. Наставник не начетнически призывает к «пути истинному», сгибаясь под тяжестью «достижений», он так же, как и его воспитанники, живет здесь и сейчас, импровизирует, смело обращаясь со всеми своими домашними заготовками. Это образование, в котором наставник честен и перед собой, и перед воспитанниками не только в своем знании, но и в своем незнании. Честное отношение к неизвестному образует (образовывает) не менее.

Это образование не замыкается на борьбе («за свет, с тьмой»), формируя отряды новых борцов и вооружая их. Это образование не видит в школе непременно только скалу¹⁰⁶, по которой, мучась одышкой, карабкается ученик. Это образование, порой вбирая в себя и первое, и второе, остается все-таки многообразной, очень часто непредсказуемой жизнью, главным условием которой для человека являются *другие, общение с которыми, молчание среди которых, непонимание которых* (в чем-то похожих, в чем-то несоизмеримых друг с другом) – источник не столько замороженных на складе достижений человечества истин, сколько живых, подвижных, открытых смыслов, зовущих,

¹⁰⁶ Любимый образ Ш.А. Амонашвили.

беспокоящих, небесспорных, неподдающихся... Образование – иногда борьба, но иногда и смирение; образование – иногда труд, но иногда и отдых! Образование – иногда мука, а иногда праздник, радость, даже потеха! Оно не ведет всех одной и той же дорогой в одну и ту же гору (совершенства, «всестороннего, гармоничного»). Оно – *пространство встреч* человека и человека, человека и мира, человека и произведения, в которых изменяется и расцветивается образ всех участников – воспитанников, наставников, и даже мира, и даже произведений – казалось бы, уж раз и навсегда отлитых в одну и ту же форму.

Одним и тем же может быть лишь место в одной и той же классификации. Но в наших встречах, в соприкосновениях, во внимании и ответах все струится, все дышит, все подвижно, все живо и все смертно... У образования не должно и не может быть конечного результата, потому что оно – неотъемлемое проявление жизни. Жизнь же не подчинить никакому (тем более всего лишь идеальному) результату. Можно лишь прекратить отдельную, чью-то жизнь. Борцы же за идеалы рискуют в полном соответствии со своими правилами не только отдельными жизнями, но жизнью как таковой.

Конечно, можно и нужно говорить о результатах, а значит, и целях какого-то определенного образования – специального образования. И об образованности корректно говорить лишь в отношении к чему-то, к каким-то частным, например, специальным, профессиональным человеческим проявлениям. Но специализироваться мы вынуждены. Специализация – это латы, порой законсервировавший всего человека панцирь. Специально, профессионально можно и совершенствоваться, потому что есть общественно зафиксированный набор признаков, требований к той или иной степени совершенства (например, профессиограмма). Конечно, он неизбежно условен.

Можно совершенствоваться в счете, в декламации, т.е. в знаниях, умениях, навыках (ЗУН), ориентируясь на некие (опять же неизбежно) условные образцы совершенства. ЗУНы определены по нашему – человеческому – слову. Но нет у людей такого слова, которое бы определило их природу, их образ. Тут материя безусловная. Безусловное, т.е. никем и ничем не обусловленное признание самооценности, суверенности, прав друг друга. Безусловное признание наставником воспитанников, воспитанниками – наставников, наставниками – наставников, воспитанниками – воспитанников... Только признавая друг друга (со всем, что нам в других по нраву и не по нраву), мы услышим друг друга и сможем ответить друг другу. В этом общении проявится образ каждого и будет изменяться – у каждого свой и по-своему. Это и будет *образование* – не «загрузка», не натаскивание, не тренировка, а *выражение безусловного в каждом во взаимоотражениях друг в друге* – в живых, в живших и, быть может, в тех, кто еще только будет жить. А образованность – не только и не столько эрудиция, сколько выраженность этого взаимоотражения.

В современном образовании не являются бесспорно центральными и доминирующими ни педагог, ни отдельный ребенок, ни группа детей, ни

предмет, ни процесс общения по поводу предмета, ни родители. Это даже не полицентризм, оставляющий ориентацию на некий методологический (поли)фундаментализм. Во взаимодействиях нет привилегированных ролей или позиций, нет *архе* – мистифицированного Начала, Начальника. Таковым не выступает даже государственный образовательный стандарт. Если мы всерьез относимся к личностной ориентированности образования, закреплённой, кстати, законодательно, то мы сразу же впускаем в образование хаос бесконечного разнообразия суверенных личностей и не можем отнестись к чьим-либо, даже государственным, установлениям как к единственно главному содержанию образования. Мы отнесемся к ним лишь как к обязательным основам, сохраняющим безусловно необходимое единство (но не единообразие) образовательного пространства, защищающим хотя бы в каком-то минимуме от имитаций и халтуры в образовании, от педагогической самонадеянности и непрофессионализма. А многое другое – тоже главное – на этой единой, заданной государством основе мы должны создавать всякий раз заново для этих, сегодняшних учеников или студентов, вместе с этими, сегодняшними учащимися, которые завтра уже могут стать другими, делая другими нас¹⁰⁷.

Безусловное признание человека человеком – феномен культурный, т.е. заданный культурой, безусловный. Мы можем рассчитывать на педагога, что он на это способен. Детям родители, общество могли этого и не привить. Тогда педагогам и тем детям, среди которых окажутся эти обделённые, придется взять на себя задачу воспитательного характера – привить уважение к другому человеку не только за что-то, но и «только» за то, что он – человек. Не сразу придет это понимание. Для этого нужно быть готовым в общении с детьми отбросить все свои латы и щиты – стать беззащитным, открытым для их детского, юношеского удара и для удара родителей, коллег, начальства. Это не призыв стать мальчиком или девочкой для битья, это призыв быть готовым к ударам, но готовым не своими латами, а своим выбором перенести, пережить боль, если нам не ответят той же открытостью. Приходится быть ранимым.

Итак, образование и педагогика начинаются не с изучения человека, а с обращения к человеку. Это привычное слово тоже затерли, применяют часто там, где должно быть другое слово. Так, указание не есть обращение. Указывающий не только не обращается, т.е. не разворачивается к адресату, но и вообще скрыт за своей ролью властвующего. За черепицей морального авторитета скрыт назидающий. Даже спрашивать можно не обращаясь, т.е. ничего не делая с собой, над собой, оставаясь в застывшей императивной позиции требующего, в данном случае требующего ответа. Во всех этих случаях – не обращение, а подчинение словом.

Настоящее обращение мы услышим уже по интонации, поскольку прежде чем обратиться, человек буквально разворачивается, выбираясь из-под своей маски-роли. Обращение не может быть императивным. Оно всегда

¹⁰⁷ См.: Кислов А.Г., Плотникова Е.В., Савельева Л.А. Образование педагога: приоритеты и условия. Екатеринбург, 2001.

просительно, изначально сопровождается просьбой о прощении, поскольку несет вину: оно тревожит не роль, а человека. Обращение посягает на право человека не выглядывать из-под своей социальной маски. Обращающийся посмел ожидать, что и к нему обратятся, обернутся своей человеческой, а не социально-ролевой стороной.

Обращающийся всегда раним, уязвим, подобно моллюску, раскрывшему свою раковину. Раковина – это наш социальный статус, наша социальная роль. А то, что под этой социальной раковиной, есть важнейшее сверхсоциальное, внесоциальное, которому пытаются найти имя, но оно не поддается даже такому осторожному – лингвистическому («самым кончиком языка») – вмешательству социума. Обращающийся, раскрыв свою раковину, может получить царапину и даже смертельную рану раковиной того, к кому он обратился. Человеческое часто не выдерживает жесткого социального способа взаимодействия, поэтому оно и обзаводится раковиной-ролью, ролями. Эти роли и раковины иногда напрочь смыкаются, не выпуская человека, погребая его под его же социальным статусом, кстати, вместе с жемчужиной, если продолжить очень подходящую к теме аналогию.

Обращение не бывает с напором, оно крайне осторожно, потому что мы знаем о ранимости того в другом, к чему в нем мы обращаемся, потому что ранимы мы сами, обернувшись к другому своим ранимым существом. Поэтому такое – сверхсоциальное – общение происходит только как *касание*, осторожное, даже боязливое. Его язык редко может быть понят третьим. В.С. Соловьев называл его «то, что сердце сердцу Говорит в немом привете». И случается оно, только если обратившемуся отвечают обращением. Тогда и происходит касание душ. В этой взаимной беззащитности души и приходят во *взвешенное состояние*, сметающее с привычных мест в сознании привычные предрассудки. Тогда, естественно, человек и открыт по-настоящему педагогическому воздействию. Но в этом воздействии изменения происходят не только с ребенком, не только с учащимся. Педагог здесь тоже не в своей профессиональной роли. Это не значит, что он отбрасывает ее. Нет, он «тащит» ее на себе, он умеет ею пользоваться. Но социальная роль педагога – это только повод, иногда еще и причина, вступить с учащимся в диалог, в котором придется обернуться тем своим большим – человеческим, на которое и учащийся может ответить своим обращением. Ребенок, конечно, это сделает скорее, его раковина еще не тяжеловесна, не сформировалась. Дети чаще плачут не только потому, что не умеют скрыть свою боль, им и правда чаще и больше больнее. Но некоторые из них уже научились захлапывать свою раковину – порой неожиданно для нас. Тогда они нас не слышат. Тогда встреча не просто прекратилась, она сорвалась, может быть, навсегда...

Попытки создания образовательных программ педагогики резонансов, прикосновений, где привычный педагогический арсенал представляется сведенным к минимуму, где предполагается не столько социально-ролевое, сколько человеческое присутствие во встречах с искусством, с другими, с

самим собой уже существуют. У них уже есть первые плоды и те, кто их оценил. К ним, например, относится программа «Образ и мысль», представляющая собой адаптацию разработанной педагогами Музея современного искусства в Нью-Йорке (группа «Development Through Art» – «Развитие через искусство») программы «Стратегии визуального мышления» – «Visual Thinking Strategies»¹⁰⁸. Близка по идее программа М. Липмана «Философия для детей»¹⁰⁹. Много примеров можно привести, если обратиться к авторским инициативам отдельных педагогов-практиков¹¹⁰. «Поддерживать, а не воспитывать!» – важнейший лозунг и «антипедагогика». Принцип фасилитации (поддержки) находит все большую поддержку в профессиональной педагогической (теоретической и практической) и родительской среде. А относительно издержек «антипедагогика» показательно замечание одного из ее представителей: «В постмодернизме речь больше не идет об оптимальном воспитании, а лишь о сомнительности любой формы межлических отношений в целом»¹¹¹. Это можно отнести и к фасилитации в исполнении возводящих ее в своеобразные кумиры воспитателей. А.П. Огурцов прав в том, что «вместо регулятивных норм – консенсус, вместо ценностей – договоренности... – таково кредо постмодернистской философии»¹¹², но не прав в том, что это обязательно и «вместо усилий мысли – спонтанность, вместо ответственности – произвол»¹¹³. Договоренность возможна только в ответе друг другу, в проверяемой жизнью ответственности – своей и другого. «В ответе друг другу и друг за друга» – вот кредо философии, выражающей дух второй половины XX – начала XXI в., дух отношений взрослого и ребенка.

¹⁰⁸ См.: Музей и школа: Диалог в образовательном пространстве. Вып. 2. СПб., 1997; Музей и школа: Диалог в образовательном пространстве. Вып. 6. СПб., 2000; Музей и школа: Диалог в образовательном пространстве. Вып. 7. СПб., 2001; Музей и школа: Диалог в образовательном пространстве. Вып. 8. СПб., 2001; Кислов А.Г. «Образ и мысль»: методология и методика образного мышления// Социально-гуманитарное образование в средней и высшей школе: методологические и методические проблемы: Материалы науч.-практ. конф. Екатеринбург, 2000. С. 104–107; Кислов А.Г., Мельник Н.Б. «Образ и мысль» в Уральском регионе// Образование в Уральском регионе: научные основы развития: Тез. докл. науч.-практ. конф. Екатеринбург, 2000. С. 117–119; Кислов А.Г., Мельник Н.Б., Сыманюк Э.Э. «Образ и мысль»: методология и методика развития визуального мышления// Человек в современном обществе: социальная ориентированность образования: [По материалам обл. пед. чтений]. Красноуральск, 2000. С. 90–93; Кислов А.Г., Мельник Н.Б. Образование педагогов-участников экспериментального проекта «Образ и мысль» (уральский опыт)// Образование взрослых – ключ к XXI веку: Материалы межрегион. науч.-практ. конф. Екатеринбург, 2001. С. 165–168.

¹⁰⁹ См.: Липман М. Обучение с целью уменьшения насилия и развития миролюбия// Вопр. философии. 1995. № 2; Юлина Н.С. О педагогической методике обучения миролюбию М. Липмана// Там же; Дудина М.Н. Философия для детей: Курс для начальной школы. I ступень обучения. Екатеринбург, 1993; Дудина М.Н. Философия в классе: Урок-диалог. Екатеринбург, 1995.

¹¹⁰ См., напр.: Лобок А.М. Вероятностное образование: екатеринбургский вариант// Школ. технологии. 1997. № 3; Лобок А.М. Вероятностное образование// Иное образование: региональные практики: Материалы науч.-практ. конф. «Образование и региональная политика»: В 2 ч. Ч. II. Екатеринбург, 1996. С. 5–84; Бабушкина Т. Педагогика дара и подарка// Первое сентября. 2001. 28 июля; Гусинский Э., Турчанинова Ю. Педагогика без директив// Там же.

¹¹¹ Kuppfer H. Antipsychiatrie und Antipädagogik// Die deutsche Schule. 1974. Bd. 66. S. 13.

¹¹² Огурцов А.П. Постмодернистский образ человека и педагогика// Человек. 2001. № 3. С. 9.

¹¹³ Там же.

Правда, «решающая характеристика постмодернистского мышления – подчеркивание радикального плюрализма языковых игр..., это сознание, которое не ждет какого-либо примирения между различными языковыми играми»¹¹⁴, точнее, не ищет абсолютной гарантии этому примирению. С точки зрения А.П. Огурцова, «образ человека, который присущ постмодернизму, – это образ психотика, психопатологической личности, жизнь которой распадается на ряд не стыкующихся ситуаций и не подчиняется какой-либо единой линии»¹¹⁵. С нашей точки зрения, это такое сознание, которое трезво готово к возможности любого исхода, не отказываясь от желаемого, но и не связывающее себя, человека с «какой-либо» раз и навсегда «единой» линией, не подчиняющееся ей. Это сознание свободы и связанного с ней риска, в котором отдается отчет. Риск и рождающая его свобода – и в отношениях взрослого и ребенка, свободно же устремленных друг к другу. Но не для того, чтобы опрокинуть на голову ребенка «достижения», не для того, чтобы социализировать его в нужном и заранее известном взрослым направлении, не для того, чтобы дитя выплеснуло в мир свой природный, в том числе уникальный, потенциал. Современная устремленность взрослого к ребенку питаема прежде всего чаянием самих этих встреч, в кратком миге каждой из которых наше сплошное бытие-данность, напоминающее небытие, оборачивается тем, что простирается за данность, что заглядывает к нам только благодаря нашим непредсказуемым встречам, нашему событию с другими. Инаковость взрослого и ребенка друг другу побуждает их к событию, в каких бы ролях они не были: родителя и сына (дочери), педагога и ученика. Роли остались. Человеческое утвердилось в негарантированной отличности от социальных ролей.

Так, учеба не только духовно обогащает и развивает, она развивает ученика всегда в определенном направлении, подавляя возможности развития и духовного обогащения в других направлениях, среди которых, понятно, далеко не все нежелательные. Выход здесь вряд ли существует. Учитель, школа могут лишь ужесточить или смягчить неизбежную репрессивную составляющую педагогического процесса. Границы допустимого здесь в значительной степени заданы опять же культурой.

Потому педагогический труд при всех научно-теоретических проработках остается искусством – искусством, в котором есть свои «те, кто от Бога», и ремесленники, и полные бездарности. Педагогический труд имеет эти черты искусства прежде всего благодаря детям, благодаря той вечной загадке, которую заключает в себе детство, всю истину о котором никто никогда не скажет. Истина его неисчислима. Но заниматься педагогическим – профессиональным или родительски-воспитательным – трудом, быть воспитателем и учителем невозможно, не идя навстречу правде о детстве – к

¹¹⁴ Reese-Schafen W. Lyotard zur Einleitung. Hamburg, 1988. S. 44.

¹¹⁵ Огурцов А.П. Указ. соч. С. 14.

тому, к чему мы, взрослые, можем быть допущены. Без веры в такую правду детства, без искания ее нельзя быть воспитателем.

Дитя и взрослый в своей бесконечной инаковости и насущной близости оправдывают ими свою человеческую генеа-, усйо-, топо-, телео- и эргонологическую взаимообусловленность в событии. Они в событии, пока открыты другим, иному, пока в своем суверенном праве быть с другими и не быть с ними, пока признают безусловное достоинство себя и другого, пока способны раздаривать себя другим, благодаря за всякий их дар, особенно за расточительную возможность быть с ними – дорогими и непонятными, и единственными, сколько бы их не было. Так реализует себя правовая парадигма в культуре, где даже «наказание становится экономией “приостановленных” прав»¹¹⁶ как самого важного выражения возможности нашей насущности для других.

¹¹⁶ Фуко М. Указ. соч. С. 18.

Заключение

Оправдание детства – полновесная философская проблема. Наследие Плотина, Пелагия, блаженного Августина, Ансельма, Г. Лейбница, И. Канта, С. Киркегора, В.С. Соловьева, Н.О. Лосского, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева и др. позволило осуществить исследование теодицеи как парадигмы оправдания в религиозной философии. В процессе исследования была выявлена логическая структура философского оправдания, она включает в себя генеалогию, усиологию, топологию, телеологию и эргонологию. Кроме того, в процессе исследования был определен этический характер парадигмы философского оправдания, реализованной в трудах этих авторов. Данной парадигме свойственно соотнесение оправдываемого феномена с всеобъемлющим, тотальным, самодавяющим порядком и проверка соблюдения правил этого порядка. Последнее выступает гарантией оправдания.

Исследование текстов М. Лютера, Л. Шестова, Ж. Батая, М. Бланшо, Ж.-П. Сартра, О.Ф. Больнова, Г. Нооля, Г. Роота, М.М. Бахтина, В.С. Библера, В.Л. Махлина, В.А. Подороги, Э. Соловьева и др. позволило выявить правовую парадигму оправдания, которой свойственно соотнесение оправдываемого феномена с пролиферирующим правом, правами. Признание, допущение множественности таковых у множества суверенов делают оправдание негарантированным, а стремление к нему – рискованным. В ходе сравнения выявленных парадигм оправдания определены их социокультурные корни. Этическая парадигма выражает упорядоченность родового строя, влияние которого выходит далеко за пределы архаической культуры. Правовая парадигма выражает множественную, синергирующую социальность.

Сравнительный анализ позволил осуществить реконструкцию оправдания детства в архаической культуре в соответствии с этической парадигмой. Архаическая культура соединяет в себе как мистификацию детства, так и пренебрежение им. Причиной тому взгляд на дитя как на пограничное явление между бытием и небытием. Отношение к ребенку сразу оказывается зависимым от отношения архаического сообщества к бытию и небытию:

- если бытие воспринимается преимущественно позитивно, то дитя магически опасный, требующий очищения «выброс» из небытия. Дитя неполноценно в сравнении со взрослыми. Критерии отношения к взрослому и ребенку разные, поскольку ребенок еще не совсем человек, а то и совсем не человек. Очищая ребенка, исправляя от детскости, так или иначе его следует готовить к будущей полноценной (взрослой) жизни, что начнется по завершении всех церемоний инициации;

- если же бытие воспринимается преимущественно негативно, то новорожденное дитя вызывает страх и восторг как прорыв в бытие превосходящего Ничто. Но прорыв «затягивается» временем, и восторг сменяют если не равнодушие, то ощущения обузы и даже стыда за

неприспособленного к жизни ребенка. Потому его опять же необходимо побыстрее подготовить к взрослой жизни, что минимизирует педагогические ухищрения и тот возраст, когда на ребенка начинают смотреть как на взрослого. При этом детством часто называют все неполноценное, несовершенно, «недоделанное».

Таким образом, архаическое оправдание детства строится преимущественно на телеологии детства: оно оправдано, во-первых, своим будущим, взрослостью; а во-вторых, топологией – пребыванием в мире взрослых, которые и исправляют детство. Генеалогия же, усиология и эргонология обвиняют детство в его ничтожности, которая перевешивает телеологические доводы. Поэтому относительная оправданность детства подчинена абсолютной его метафизической виновности, поэтому детство составляет относительную (относительно взрослых), а не абсолютную ценность, не самоценность в данном типе культуры. Детство исправляют в соответствии с правилами взрослого социума.

Осуществлена реконструкция оправдания детства и в христианской культуре в соответствии с исторически начавшимся наложением правовой парадигмы на этическую. Она выявила противоположное язычеству понимание детства в христианстве: ребенок здесь генеалогически – дар Божий взрослому миру, к тому же этим миром еще не «запачканный». Поэтому и отношение к нему напрашивается благодарно-идеализирующее, требующее не преодоления, как в архаичном язычестве, а сохранения как фундаментального состояния души в любом из возрастов. Детство – символ усиологической чистоты, подлинности, божественности. Поскольку историческое христианство преобразует языческий мир, постольку две эти культуры в своем взаимодействии порой так сильно перемешиваются, что вызывают недоумения не только у исследователей, но и у многих адептов той или иной религии, а также такие педагогические продукты их симбиоза, как вальдорфская педагогика.

Христианство – религия и культура богосыновства, но, равняя Сына Отцу, оно вмещает в себя как дополнение их равенству и патернализм, однозначно господствовавший в язычестве. Христос – Учитель, поэтому призвана к учительству и Его Церковь, авторитет которой порой в истории затмевает голос Бога, не говоря уж о голосах Ее учеников. Но поскольку пред Христом все – ученики, постольку по телеологическим христианским соображениям нет конца учению, даже и в Царствии Небесном. Христианство задает своеобразный панпедагогизм, касающийся не только детей, но и взрослых, которые ведь все равно дети Божии. Таким образом, христианство (за редким, как у блаженного Августина, исключением, и чем дальше, тем больше) оправдывает детство и происхождением его, и сущностью, и местом в мироздании, и предназначением, и теми следствиями, которые вызывает ребенок в этом мире.

Осуществлена реконструкция оправдания детства в секулярной культуре в соответствии с исторически продолжающимся доминированием этической

парадигмы над правовой. Она выявила, что секуляризация христианства сказалась и на оценке детства. Теперь в нем нет ничего мистического, разве что – поэтическое. Но эта поэзия тесно связана с предвкушаемой будущностью ребенка. Сам же по себе он лишь возможность этой будущности, к которой предстоит нелегкий путь образования – исправления во взрослое состояние. Исчезает панпедагогизм в отношении к взрослой жизни, но тем сильнее он сосредоточивается в отношении детей. Учеба поглощает детство. Таким образом, перед нами вновь оправдание детства скорее в телеологической части, что делает секулярную педагогику Нового времени своего рода ортопедией¹. Сущностно же, топологически и эргонологически детство остается только относительной (относительно взрослой будущности) ценностью секулярной культуры.

Осуществлена реконструкция оправдания детства в культуре постмодерна в соответствии с исторически начавшимся доминированием правовой парадигмы над этической. Она показала, что синергичная трансформация секулярной культуры постмодерном настраивает не только на признание самоценности ребенка, но и на глубокую онтологическую необходимость ребенка взрослому, расширяя их отношения до аспекта всех возможных позитивных отношений в этом мире. Ученичество взрослых («непрерывное образование») реабилитируется. Диада «взрослый–ребенок» способна здесь вместить в себя все, поскольку именно взрослый и ребенок выступают как наиболее инаковые и в то же время насущные друг другу. Степень инаковости в этой диаде затмевает инаковость не только культур (в свете диалога культур и глобализации), но и полов (в свете феминизма).

Таким образом, в культуре постмодерна детство оправдано как «другое». Его оправданность манифестируется открытыми юридическими конвенциями на международном, государственном и региональном уровнях. Права ребенка – не метафизическая, а позитивно-правовая составляющая этой культуры. Генеалогия, усиология, топология, телеология и эргонология детства предстают также в научно-позитивном ключе, заслоняющем и даже отменяющем метафизику детства. Но это не отмена метафизики, это ее реализация: своим ускользанием она детерминирует позитивную мысль, провоцируя ее к пролиферации знания и дальнейшего познания детства. Так лучше детству, а именно лучшего детству желает эта культура, в которой философия продолжает свою неслышную работу.

Наш обзор не случайно изобилует цитатами. При всей важности теоретических реконструкций именно слышание других голосов дает надежду на произвольность следующего, их касающегося, вывода. Оправдание детства переживает в истории те же ритмы, что и история мирозерцаний. Имманентно-эманативная доминанта сменяется теотрансцендентной, чтобы вернуться имманентно-эволюционной, трансформирующейся, в свою очередь,

¹ См.: Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М., 1999. С. 17.

гетерологической доминантой трансцендентного. Эти ритмы – больше чем иллюстрация эволюции метафизики детства. Ее квазиэволюция не подчинена некоей ритмологии. Логос позволяет связно выразить фрагменты, покушаясь порой на их автономную, иную в отношении друг друга жизнь, в которой наибольший интерес все-таки вызывает их во многом спонтанная перекличка, синергия, всегда чреватая апорией, парадоксом, ускользанием смысла. История не есть поле непосредственного приложения теоретических экспликаций, которые мы делаем в отношении педологии и педагогики из динамики мирозерцаний. В культурах различных исторических эпох мы найдем переклички всех представленных вариантов осмысления детства. Теоретическая экспликация, как и теоретическая реконструкция, прежде всего инструменты, более или менее подходящие в конкретном исследовании. Но экспликация и реконструкция – не только инструменты, обобщенно они выражают суть дела.

Дальнейшая разработка темы исследования может продолжаться в различных направлениях: углубление в проблематику философского оправдания, осуществление философского оправдания тех или иных феноменов, детализация культурно-педагогической компаративистики, конкретизация продолжающей свое становление парадигмы оправдания правом в культуре постмодерна и многое другое.

Библиографический список

- Аббаньяно Н.* Экзистенция как свобода// *Вопр. философии.* 1992. № 8.
- Абеляр П.* Теологические трактаты. М., 1995.
- Августин Аврелий, епископ Гиппонийский, Блаженный.* Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонийского. М., 1991.
- Авто-био-графия: К вопросу о методе: Тетради по аналитической антропологии.* № 1. М., 2001.
- Адлер А.* Воспитание детей. Взаимодействие полов. Ростов н/Д., 1998.
- Азаров Ю.П.* Педагогика любви и свободы. М., 1994.
- Алексеев С.С.* Восхождение к праву: Поиски и решения. М., 2001.
- Амонашвили Ш.А.* Размышления о гуманистической педагогике. М., 1995.
- Андрюхина Л.М.* Культура и стиль: педагогические тональности. Екатеринбург, 1993.
- Антология педагогической мысли христианского Средневековья: В 2 т.* М., 1994.
- Арьес Ф.* Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке. Екатеринбург, 1999.
- Асмолов А.Г.* Культурно-историческая психология и конструирование миров: Психолог, Психопедагог, Психонисторик. М.; Воронеж, 1996.
- Баттай Ж.* Теория религии. Литература и зло. Минск, 2000.
- Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- Бахтин М.М.* Человек в мире слова. М., 1995.
- Беляева Л.А.* Философия воспитания как основа педагогической деятельности. Екатеринбург, 1993.
- Беляева Л.А.* Проблема понимания в педагогической деятельности: Учеб. пособие к спецкурсу. Екатеринбург, 1995.
- Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
- Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993.
- Берман Г. Дж.* Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1998.
- Бестужев-Лада И.В.* Нужна ли школе реформа? XXI век: ожидаемые и желаемые изменения системы народного образования России. М., 2000.
- Бибихин В.В.* Язык философии. М., 1993.
- Библер В.С.* М.М. Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991.
- Бим-Бао Б.М.* Педагогическая антропология. М., 1998.
- Богуславский М.В.* Синергетика и педагогика// *Магистр.* 1995. № 2.
- Братусь Б.С.* Психология. Нравственность. Культура. М., 1994.
- Бубер М.* Два образа веры. М., 1995.
- Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в Средние века.* М., 1982.
- Бульман Р.* Новый завет и мифология: Проблема демифологизации новозаветного провозвестия// *Вопр. философии.* 1992. № 11.
- Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
- Булгаков С.Н.* Трагедия философии: Философия и догмат// *Соч.: В 2 т. Т. 1.* М., 1993.

- Бутовская М.Л., Козинцев А.Г. О детях, богах и обезьянах (ответ оппонентам)// Этнограф. обозрение. 1997. № 3.
- Бюхнер П., Крюгер Г.-Г., Дюбуа М. «Современный ребенок» в Западной Европе// Соисс. 1996. № 4, 5.
- Вагнер П. Вслед за «Оправданием»: репертуар оценки и социология современности// Журн. социол. и соц. антропологии. 2000. Т. 3, № 3.
- Вальденфейс Б. Своя культура и чужая культура: Парадокс науки о «Чужом»// Логос. 1995. № 6.
- Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
- Вейль С. Тяжесть и благодать// Страницы. 1998. Т. 3, вып. 1.
- Вентцель К.Н. Свободное воспитание: Сб. избр. тр. М., 1993.
- Винекен Г. Круг идей свободной школьной общины. М., 1992.
- Винарская Е.Н. Младенческие крики (их происхождение, структура, динамика и значение для раннего психического и речевого развития ребенка)// Изучение динамики речевых и нервно-психических нарушений. Л., 1983.
- Вишневский Ю.Р., Шапко В.Т. Социология молодежи. Екатеринбург; Н. Тагил, 1995.
- Воробьева П.И. Гуманитарная психология// Вопр. психологии. 1995. № 2.
- Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.
- Гессен С.И. Основы педагогики: Введение в прикладную философию. М., 1995.
- Гребенюк О.С. Педагогика индивидуальности: Курс лекций. Калининград, 1995.
- Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.
- Гуревич А.Я. Средневековый мир: Культура безмолвствующего меньшинства. М., 1990.
- Делез Ж. Логика смысла. М., 1995.
- Деррида Ж. Правда в живописи. Паспарту// Филос. науки. 1998. № 2.
- Демоз Л. Психонистория. Ростов н/Д., 2000.
- Джуринский А.Н. Развитие образования в современном мире. М., 1999.
- Добротолубие: Наставления в праведной жизни и послушании, заповеданные отцами нашими: В 5 т. Сергиев Посад, 1993.
- Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк. М., 1974.
- Дудина М.Н. Педагогика: долгий путь к гуманистической этике. Екатеринбург, 1998.
- Дюринг Е. Ценность жизни. СПб., 1894.
- Дьюи Дж., Дьюи Э. Школа будущего. М., 1922.
- Европейская педагогика от античности до Нового времени: исследования и материалы: Сб. науч. тр.: В 3 ч. М., 1993–1994.
- Емельянов Б.В., Петрунина Т.А. Очерки педагогической антропологии в России: Учеб. пособие. Екатеринбург, 1997.
- Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991.
- Ершов Ю.Г. Философия права. Екатеринбург, 1995.
- Залкинд А.Б. Основные вопросы педологии. М., 1930.
- Занков Л.В. Избранные педагогические труды. М., 1996.
- Зандюклер Х.Й. Демократия, всеобщность права и реальный плюрализм// Вопр. философии. 1999. № 2.

Захарьин Б.А., Хохлова Л.В. Термин «гуру» и его эволюция в некоторых направлениях индийской духовной культуры// Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13, Востоковедение. 1995. № 3.

Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии// Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси: Сб. М., 1991.

Зеньковский В.В. Психология детства. Екатеринбург, 1995.

Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1996.

Зинченко В.П. От классической к органической психологии// Вопр. психологии. 1996. № 5, 6.

Золотаревский М. Элементы христианского богословия с точки зрения иудея. Тель-Авив, 1996.

Ильин В.В. Постклассическое обществознание// Социс. 1992. № 10.

Исаев С.А. Теология смерти: Очерки протестантского модернизма. М., 1991.

Йегер В. Пайдейя: Воспитание античного грека (эпоха воспитателей и воспитательных систем). М., 1997.

Камельчук Е.Н. Ценностные предпосылки становления теодицеи в мировоззрении античности// Гуманитарные науки в Сибири: Альм. Новосибирск, 1998.

Камельчук Е.Н. Ценностные основания теодицеи Августина Аврелия// Философия: история и современность: Сб. науч. тр. Новосибирск, 1998.

Кареев Н.И. Идеалы общего образования// Вестн. высш. шк. 1992. № 1–8.

Карташев А.В. Вселенские соборы. М., 1994.

Касавин И.Т. Изобретение веры. Авраам и Иов// Вопр. философии. 1993. № 2.

Кемеров В.Е. Методология обществознания. Свердловск, 1990.

Кемеров В.Е. Введение в социальную философию. М., 1996.

Кемеров В.Е. Метафизика – динамика// Вопр. философии. 1998. № 8.

Керимов Т.Х. Социальная гетерология. Екатеринбург, 1999.

Керкегор С. Повторение. М., 1997.

Кислов А.Г. Границы педагогического пространства// Создание условий для развития качества образования. Екатеринбург, 1995.

Кислов А.Г. Духовные ориентиры современной педагогики// Магистр: Междунар. психол.-пед. журн. 1996. № 5.

Кислов А.Г. Молодежь 1990-х в контексте духовных процессов// Молодой россиянин на пороге XXI века: социокультурное измерение: Межвуз сб. науч. тр. Н. Тагил, 1996.

Кислов А.Г. Смысл детства в язычестве// Смысл жизни: поиск и созидание: Темат. сб. Уфа, 1997.

Кислов А.Г. Социокультурные смыслы детства. Екатеринбург, 1998.

Кислов А.Г. К логике современных мировоззренческих исканий: опыт оправдания бега по кругу// Мировоззренческие поиски современности: Темат. сб. Уфа, 1998.

Кислов А.Г. Детская болезнь цельного знания// Эпистемы: Альм. Екатеринбург, 1998.

Кислов А.Г. Истоки космологемы оправдания// Космизм и новое мышление на Западе и Востоке: Сб. ст. СПб., 1999.

Кислов А.Г. Образование и достоинство человека// Опыт возрождения гимназии: Сб. тр. педагогов муницип. гимназии № 177 г. Екатеринбурга. Екатеринбург, 1999.

Кислов А.Г. Онтология бесправия ребенка, или От какого наследства мы отказываемся// Формирование правовой культуры личности: К 50-летию Всеобщей декларации прав человека. Екатеринбург, 1999.

Кислов А.Г., Шапко И.В. Социально-топологическое оправдание провинции// Социс. 2000. № 8.

Кислов А.Г. Образование в нетоталитарном смысле// Музей и школа: Диалог в образовательном пространстве. Вып. 6. СПб., 2000.

Кислов А.Г. Педагогика прикосновений// Музей и школа: Диалог в образовательном пространстве. Вып. 8. СПб., 2001.

Кислов А.Г., Мельник Н.Б. Образование педагогов-участников экспериментального проекта «Образ и мысль» (уральский опыт)// Образование взрослых – ключ к XXI веку: Материалы межрегион. науч.-практ. конф., 14–16 нояб. 2001 г. Екатеринбург, 2001.

Кислов А.Г., Плотникова Е.В., Савельева Л.А. Образование педагога: приоритеты и условия. Екатеринбург, 2001.

Клеман О. Вопросы о человеке// Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси: Сб. М., 1991.

Козловский П. Культура постмодерна. М., 1997.

Козловский П. Страдающий бог: теодицея в христианской философии и в гностицизме// Немецко-русский философский диалог. М., 1993.

Колесникова И.А. Педагогическая реальность в зеркале межпарадигмальной рефлексии. СПб., 1999.

Коменский Я.А. Избранные педагогические сочинения. М., 1982.

Кон И.С. К проблеме возрастного символизма// Сов. этнография. 1981. № 6.

Кон И.С. Ребенок и общество. М., 1988.

Копалов В.И. Общественное сознание: критический анализ фетишистских форм. Томск, 1985.

Корнетов Г. Современная педагогика в поисках гуманистической парадигмы// Новый пед. журн. 1996. № 1.

Корогодова Е.П. Теодицея по Вл. Соловьеву// Диспут. 1992. № 2.

Корчак Я. Педагогическое наследие. М., 1990.

Куликов В.Б. Педагогическая антропология: истоки, направления, проблемы. Свердловск, 1988.

Кушнир Н.Я. Стадиально-возрастная диагностика структуры плача ребенка в первые месяцы жизни: Автореф. дис. ... канд. психол. наук. Л., 1990.

Кушнир Н.Я. Динамика плача ребенка// Вопр. психологии. 1994. № 3.

Кьеркегор С. Дневник обольстителя. СПб., 2000.

Лебедев О., Майоров А. Права детей// Нар. образование. 2000. № 8, 9.

Левинас Э. Тотальность и бесконечное: эссе о внешности// Вопр. философии. № 2.

Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998.

Левин-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994.

Левин-Строс К. Печальные тропики. М., 1984.

- Левитан К.М.* Педагогическая деонтология. Екатеринбург, 1999.
- Лезов С.В.* Теология Рудольфа Бульмана// *Вопр. философии.* 1992. № 11.
- Лейбниц Г.В.* Сочинения: В 4 т. М., 1989.
- Леонтьев А.Н.* Избранные психологические произведения: В 2 т. М., 1983.
- Лернер И.Я.* Философия дидактики и дидактика как философия. М., 1995.
- Лесгафт П.Ф.* Избранные педагогические сочинения. М., 1988.
- Лобкович Н.* Христианство и культура// *Вопр. философии.* 1993. № 3.
- Лобовиков В.О.* Математическое правоведение. Ч. I: Естественное право. Екатеринбург, 1998.
- Лобовиков В.О.* Логика свободы и толерантности в теории права и государства: легальный и криминальный аспекты// *Толерантность и ненасилие: теория и международный опыт: Материалы зим. шк. мол. преп. Урало-Сибир. региона: В 2 ч. Ч. 2.* Екатеринбург, 2000.
- Лобок А.М.* Подсознательный Маркс: Книга-гипотеза, или Евангелие, которое не состоялось. Екатеринбург, 1993.
- Лобок А.М.* Диалог с Л.С. Выготским по поводу письменной речи// *Вопр. психологии.* 1996. № 6.
- Лобок А.М.* Вероятностное образование// *Иное образование: региональные практики: Материалы науч.-практ. конф. «Образование и региональная политика»:* В 2 ч. Ч. II. Екатеринбург, 1996.
- Лобок А.М.* Антропология мифа. Екатеринбург, 1997.
- Лобок А.М.* Вероятностное образование: екатеринбургский вариант// *Школ. технологии.* 1997. № 3.
- Лойфман И.Я.* Культура как плодотворное существование: Конспект лекций по курсу «Современная философия». Екатеринбург, 1994.
- Лойфман И.Я.* Дух диалектики (теоретико-методологические проблемы). Екатеринбург, 2000.
- Лосев А.Ф.* Бытие – имя – космос. М., 1993.
- Лосев А.Ф.* Форма – стиль – выражение. М., 1995.
- Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. М., 1994.
- Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. М., 1991.
- Лосский В.Н.* По образу и подобию. М., 1995.
- Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М., 1992.
- Лузина Л.М.* Лекции по теории воспитания: Для студентов пед. вузов. Псков, 1995.
- Лютер М.* Избранные произведения. СПб., 1994.
- Макаренко А.С.* Собрание сочинений: В 4 т. М., 1987.
- Малинова И.П.* Классическая философия права. Екатеринбург, 1997.
- Ман П. де* Аллегория чтения: Фигуральный язык Руссо, Ницше, Рильке и Пруста. Екатеринбург, 1999.
- Мангейм М.К.* Диагноз нашего времени. М., 1994.
- Марк Аврелий А.* Размышления. Л., 1985.
- Маркова Л.А.* Теология в эпоху постмодернизма// *Вопр. философии.* 1999. № 2.
- Маслоу А.* Психология бытия. М.; Киев, 1997.
- Махлин В.Л.* Бахтин и Запад// *Вопр. философии.* 1993. № 1, 3.
- Мацкевич В.В.* Полемические этюды об образовании. Рига, 1993.

- Мерсер Н.* Постмодернизм и рационализм: Заключительные титры или просто рекламная пауза?// Страницы. 1998. Т. 3, вып. 2.
- Мид М.* Культура и мир детства: Избр. произведения. М., 1988.
- Миклуко-Маклай Н.Н.* Собрание сочинений: В 5 т. М.; Л., 1950–1954.
- Молчанов А.М.* Порядок и хаос: Соотношение целого и части// Онтогенез. эволюция, биосфера: Сб. науч. тр. М., 1989.
- Мошкин С.В., Руденко В.Н.* Дети смуты: Социологический очерк. Екатеринбург, 1993.
- Мудрик А.В.* Социализация и «смутное время». М., 1991.
- Мясищев В.Н.* Психология отношений: Избр. психол. тр. М.; Воронеж, 1995.
- Мясникова Л.А.* Тайна и смысл индивидуального бытия. Екатеринбург, 1993.
- Мясникова Л.А., Нагевичене В.Я.* Опыт: обретение открытости и откровения. Екатеринбург, 1997.
- Нестеров В.В.* Образование в Свердловской области на рубеже веков: проблемы и решения. Екатеринбург, 2000.
- Нидхэм Дж.* История эмбриологии. М., 1947.
- Новожилов Ю.И.* Статус-секс и эволюция человека. Екатеринбург, 1991.
- Обухова Л.Ф.* Детская психология: теории, факты, проблемы. М., 1995.
- Огурцов А.П.* Постмодернистский образ человека и педагогика// Человек. 2001. № 3, 4.
- Ольховиков К.М.* Нравственное оправдание метафизики: Россия и Запад. Екатеринбург, 2000.
- Орлов А.Б.* Психология личности и сущности человека: парадигмы, проекции, практики. М., 1995.
- Педагогика и логика:* Сб. М., 1993.
- Павленко А.Н.* Бытие у своего порога (поисковые размышления). М., 1997.
- Перевалова Э.Н.* Две попытки оправдания добра: И. Кант и Вл. Соловьев// Человек и общество: Проблемы взаимодействия. Ульяновск, 1993.
- Перцев А.В.* Философия толерантности// Толерантность и ненасилие: теория и международный опыт: Материалы зим. шк. мол. преп. Урало-Сибир. региона: В 2 ч. Ч. 2. Екатеринбург, 2000.
- Песталоцци И.Г.* Избранные педагогические сочинения: В 2 т. М., 1981.
- Петров М.К.* Язык, знак, культура. М., 1991.
- Петровский В.А.* Личность в психологии: парадигма субъективности. Ростов н/Д., 1996.
- Пиаже Ж.* Речь и мышление ребенка. М., 1994.
- Пинский А. А.* Образование свободы и несвобода образования. М., 2001.
- Плеханов Г.В.* Письма без адреса// Избр. филос. произведения: В 5 т. Т.5. М., 1958.
- Плотин.* Сочинения. СПб., 1995.
- Подорога В.* Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии: Серен Киркегор, Фридрих Ницше, Мартин Хайдеггер, Марсель Пруст, Франц Кафка. М., 1995.
- Поптер К.Р.* Ницшта историцизма// Вопр. философии. 1992. № 8–10.
- Поптер К.Р.* Открытое общество и его враги: В 2 т. М., 1992.

- Постмодернизм и культура (материалы «круглого стола»)/// *Вопр. философии.* 1993. № 3.
- Прикот О.Г.* Педагогика отождествления и педагогическая системология. СПб., 1995.
- Проблемы социализации детей и подростков (на материалах исследований в поселениях Крайнего Севера 1992–1994 гг.). Екатеринбург; Надым, 1994.
- Пронников В.А., Ладанов И.Д.* Японцы. М., 1996.
- Пропт В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
- Равен Дж.* Трагическая иллюзия: педагогическое тестирование// *Журн. практ. психолога.* 1996. № 1.
- Развитие личности: проблемы, поиски, решения: Сб. ст. Свердловск, 1989.
- Рахлевская Л.К.* Педагогическая антропология (человекознание) в системе непрерывного образования: история, теория, практика. Томск, 1997.
- Рикер П.* Герменевтика. Этика. Политика: Московские лекции и интервью. М., 1995.
- Римские стоики: Сб./ Сост. *А.В. Ахутин.* М., 1995.
- Роджерс К.Р.* Взгляд на психотерапию. Становление человека. М., 1994.
- Роджерс К.Р.* Клиентоцентрированная литература. М., 1997.
- Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны Европы: Этнографические материалы/ Сост. *И.Л. Елсуков.* М., 1997.
- Розанов В.В.* Сумерки просвещения. М., 1990.
- Розеншток-Хюсси О.* Речь и действительность. М., 1994.
- Романова А.П.* Проблема теодицеи в социологии религии П. Бергера// *Методологические проблемы исследования и критики современной буржуазной философии:* В 2 ч. Ч. 2. М., 1985.
- Рубинштейн С.Л.* Бытие и сознание. М., 1957.
- Руссо Ж.-Ж.* Педагогические сочинения: В 2 т. М., 1981.
- Рыклин М.* Террорологии. Тарту, 1992.
- Сабиров В.Ш.* Русская идея спасения: Жизнь и смерть в русской философии. СПб., 1995.
- Салливан Г.С.* Интерперсональная теория в психиатрии. СПб., 1999.
- Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм. М., 1953.
- Семенов В.Д.* Социальная педагогика: История и современность. Екатеринбург, 1995.
- Семитко А.П.* Развитие правовой культуры как правовой прогресс. Екатеринбург, 1996.
- Сенека Л.А.* Нравственные письма к Луцилию. М., 1993.
- Сенека Л.А.* О краткости жизни. СПб., 1996.
- Сенько Ю.В.* Педагогический процесс как гуманитарный феномен// *Педагогика.* 2002. № 1.
- Сербиненко В.В.* Оправдание культуры: Творческий выбор Г.Федотова// *Вопр. философии.* 1991. № 8.
- Сергий Страгородский* (архиепископ). Православное учение о спасении: Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. Казань, 1898.
- Серль Дж. Р.* Перевернутое слово// *Вопр. философии.* 1992. № 4.

- Сидоренко Е.А. Логистика и теодицея: Идеи немонотонной и паранепротиворечивой логики у П. Флоренского// *Вопр. философии*. 1992. № 5.
- Слободчиков В.И., Цукерман Г.А. Периодизация общего психического развития// *Вопр. психологии*. 1996. № 5.
- Соина О.С. «Оправдание добра» Вл. Соловьева: Опыт современного прочтения// *Освобождение духа*. М., 1991.
- Соколов Э.В. Культура и личность. Л., 1972.
- Соловьев В.С. Оправдание добра: Нравственная философия// *Собр. соч.*: В 10 т. Т. 8. СПб.; Брюссель, 1966.
- Соловьев Э.Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права. М., 1992.
- Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас. М., 1991.
- Суд над Сократом: Сб. ист. свидетельств. СПб., 2001.
- Субботский Е.В. Детство в условиях разных культур// *Вопр. психологии*. 1979.
- № 6.
- Сумерки богов/ Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. М., 1989.
- Сухомилинский В.А. Избранные произведения: В 5 т. Киев, 1979.
- Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989.
- Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века: Сб./ Сост. В.Л. Махлин. СПб., 1994.
- Теория и практика личностно ориентированного образования (материалы «круглого стола»)/ Педагогика. 1996. № 5.
- Тертуллиан К.С.Ф. Избранные сочинения. М., 1994.
- Теплов Б.М. Избранные труды: В 2 т. М., 1985.
- Тойнби А. Дж. Постыжение истории. М., 1991.
- Толстой Л.Н. Путь жизни. М., 1993.
- Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994.
- Трубина Е.Г. Посттоталитарная культура: «все дозволено» или «ничего не гарантировано»?// *Вопр. философии*. 1993. № 3.
- Трубина Е.Г. Рассказанное Я: проблема персональной идентичности в философии современности. Екатеринбург, 1995.
- Уолцер М. Компания критиков: Социальная критика и политические пристрастия XX века. М., 1999.
- Уолцер М. О терпимости. М., 2000.
- Уорнер У. Живые и мертвые. М.; СПб., 2000.
- Управителей А.Ф. Учение о природе зла в теодицее П.А. Флоренского// *Отечественная философия*. М., 1991.
- Ушинский К.Д. Педагогические сочинения: В 6 т. М., 1988.
- Фаустова М.Г. Негативная теодицея в атеистическом экзистенциализме Альбера Камю// *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия*. 1996. № 5.
- Федоров Ю.М. Сумма антропологии: В 2 кн. Новосибирск, 1995.
- Фетисов В.П. Добро и зло. Воронеж, 1982.
- Философия, культура, образование (материалы «круглого стола»)/ *Вопр. философии*. 1999. № 3.
- Флоренский П.А. Сочинения: В 2 т. М., 1990.
- Флоренский П.А. (священник). Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992.

- Франк С.Л. Непостижимое// Сочинения. М., 1990.
- Франк В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
- Франц А.Б. Политическая анатомия морали. Екатеринбург, 1993.
- Фрезер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980.
- Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М., 1991.
- Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1990.
- Фрейд А., Фрейд З. Психология раннего детства. М., 1996.
- Фрейд А. Психология «Я» и защитные механизмы. М., 1993.
- Френе С. Избранные педагогические сочинения. М., 1990.
- Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1995.
- Фрумин И.Д. Вызов критической педагогики// Вопр. философии. 1998. № 12.
- Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М., 1999.
- Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарного знания. СПб., 1994.
- Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996.
- Хабермас Ю. Понятие индивидуальности// Вопр. философии. 1991. № 2.
- Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект// Вопр. философии. 1992. № 4.
- Хайек Ф.А. фон. Дорога к рабству// Вопр. философии. 1991. № 7, 8.
- Хайек Ф.А. фон. Пагубная самонадеянность. М., 1992.
- Хейзинга Й.-Х. Homo ludens: Опыт определения игрового элемента культуры// Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992.
- Хомяков М.Б. Толерантность как социокультурная проблема// Толерантность и ненасилие: теория и международный опыт: Материалы зим. шк. мол. преп. Урало-Сибир. региона: В 2 ч. Ч. 2. Екатеринбург, 2000.
- Хомяков М.Б. Толерантность в христианской философии. Екатеринбург, 2000.
- Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.
- Хофман Ф. Мудрость воспитания. Педагогия. Педагогика: Очерки развития педагогической теории. М., 1991.
- Цанн-кай-си Ф. Оправдание повседневности// Свобод. мысль. 1998. № 1.
- Цицерон М.Т. Диалоги. О государстве. О законах. М., 1966.
- Честертон Г.К. Вечный человек. М., 1991.
- Чечулин А.В. Негативная антропология. СПб., 1999.
- Чичерин Б.Н. О началах этики. Оправдание добра, нравственная философия Владимира Соловьева. Право и нравственность, очерки из прикладной этики// Филос. науки. 1989. № 10.
- Чуприкова Н.И. Умственное развитие и обучение: Психологические основы развивающего обучения. М., 1994.
- Шамигулин В.И. Оправдание государства и права (политология и политическая социология)// Социс. 1996. № 10.
- Шаталов А.А. Лев Толстой и «педагогический анархизм»// Педагогика. 1993. № 5.
- Шафаревич И. Р. Социализм как явление мировой истории// Есть ли у России будущее? М., 1991.
- Шварцман К.А. Философия и воспитание: Критический анализ немарксистских концепций. М., 1989.

- Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности: опыт адогматического мышления. Л., 1991.
- Шестов Л.* Сочинения: В 2 т. М., 1993.
- Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992.
- Шестун Е.* (священник). Православная педагогика: Исторические психолого-педагогические очерки. Самара, 1998.
- Школа самоопределения: Шаг второй:* Сб. М., 1994.
- Шоттер Дж. М.М.* Бахтин и Л.С. Выготский: интериоризация как «феномен границы»// *Вопр. психологии.* 1996. № 6.
- Шуков В.А., Хон Г.Н.* Оправдание случайности. М., 1990.
- Эльконин Б.Д.* Введение в психологию развития. М., 1994.
- Эльконин Б.Д.* Л.С. Выготский–Д.Б. Эльконин: знаковое опосредствование и совокупное действие// *Вопр. психологии.* 1996. № 5.
- Эльконин Д.Б.* Избранные психологические труды. М., 1989.
- Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М., 1986.
- Эриксон Э.Г.* Детство и общество. СПб., 1996.
- Этнография детства: Традиционные методы воспитания детей у народов Австралии, Океании и Индонезии/* Под ред. И.С. Кона. М., 1992.
- Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии/* Под ред. И.С. Кона. М., 1983.
- Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии/* Под ред. И.С. Кона. М., 1983.
- Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии/* Под ред. И.С. Кона. М., 1988.
- Юнг К.Г.* Душа и миф: шесть архетипов. Киев, 1996.
- Юстиниан I.* Дигесты Юстиниана: Избр. фрагм. М., 1984.
- Якиманская И.С.* Личностно ориентированное обучение в современной школе. М., 1996.
- Acock M.* Justification and survival// *Philos. studies.* 1981. Vol. 39, № 3.
- Arndt A.* Die Krise des Rechts// *Naturrecht oder Rechtspositivismus.* Darmstadt, 1981.
- Bolnow O.F.* Einfache Sittlichkeit. Göttingen, 1947.
- Bolnow O.F.* Neue Gebornheit: Das Problem einer Überwindung des Existenzialismus. Stuttgart, 1979.
- Boltanski L., Thévenot L.* De justification: Les économies de la grandeur. P., 1991.
- Braungart G.* Ethics and its amoral justification in Hobbes// *Ratio.* 1981. Vol. 23, № 7.
- Braunmuhl E.* von Antipädagogik. Studien zu Abschaffung der Erziehung. Weinheim-Basel, 1975.
- Fuchs I.* Glaube, Sittlichkeit, Recht// *Das Naturrechtsdenken heute und morgen: Gedechtnisschrift für Rene Marcic.* B., 1983.
- Gedderdt H.* Recht und Moral: Zum Sinn eines alten Problems. B., 1984.
- Green T.* Schools and communitiss// *Harward E.R.* 1979. № 2.
- Harris A.* Teaching Morality and Religion. L., 1976.
- Heachinger P., Heachinger G.* Greening up in America. N.-Y., 1975.

- Hirst P.* Moral Education in a Secular Society. L., 1974.
- Kneller J.* Education and Antropologia. N.-Y., 1965.
- Kuppfer H.* Antipsychiatrie und Antipädagogik// Die deutsche Schule. 1974. Bd. 66.
- Lindbeck G.* The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age. Westminster, 1984.
- Morson G.S., Emerson C.* Mikhail Bakhtin: Creation of Prosaics. Stanford, 1990.
- Nelson W.N.* On justifying democracy. L., 1980.
- Nohl H.* Das Verhältnis der Generationen in der Pädagogik// Erziehungswissenschaft und Erziehungswirklichkeit. Frankfurt a.M., 1964.
- Nohl H.* Charakter und Schicksal: eine pädagogische Menschenkunde. Frankfurt a.M., 1949.
- Oelkers J., Lehman Th.* Antipädagogik. Herausforderung und Kritik. Weinheim-Basel, 1990.
- Postman N.* The disappearance of Childhood. N.-Y., 1982.
- Postmodern Theology. Christian Faith in a Pluralist World. San-Francisco, 1989.
- Roht H.* Vom Kind zum Erwachsenen: aus der «Pädagogischen Anthropologie». Hannover, 1977.
- Roht H.* Pädagogische Anthropologie: Bildsamkeit und Bestimmung. Hannover, 1966–1971.
- Rosenstock-Heussy O.* Out of Revolution. Autobiography of Western Man. Norwich, 1969.
- Schlesinger G.N.* Do we have to know why we are justified in our beliefs?// Mind. 1980. Vol. 89, № 355.
- Schoenebeck H. von* Antipädagogik im Dialog: eine Einführung in antipädagogische Denken. Weinheim-Basel, 1989.
- Schoenebeck H. von* Unterstützen statt erziehen. Die neue Eltern-Kind-Beziehung. München, 1982.
- Stich, S.P., Nisbett R.E.* Justification and the psychology of human reasoning// Philosophy of science. 1980. Vol. 47, № 3.
- Tooley M.* Abortion and Infanticide. Princeton, 1983.
- Thomson J.J.* A Defence of Abortion// Philosophi and Public Affairs. 1971. Vol. 1.
- Tomlinson D.* The Post-Evangelical. L., 1995.
- Warren M.A.* On Moral and Legal Status of Abortion// The Monist. 1973. Vol. 57, № 1.
- Winkler M.* Stichworte zur Antipädagogik. Stuttgart, 1982.

Оглавление

Введение	3
Глава I. ОПРАВДАНИЕ ДЕТСТВА КАК ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРЫ	12
Глава II. НИЧТОЖНОСТЬ ДЕТСТВА В АРХАИЧЕСКИХ ПРАВАХ	42
Глава III. ПРАВЕДНОСТЬ ДЕТСТВА В ХРИСТИАНСКОЙ ТЕОЛОГИИ	63
Глава IV. ИСПРАВЛЕНИЕ ДЕТСТВА СЕКУЛЯРНОЙ ПЕДАГОГИКОЙ	86
Глава V. ПРАВО НА ДЕТСТВО В КУЛЬТУРЕ XX – НАЧАЛА XXI в.	111
Заключение	149
Библиографический список	153

Кислов Александр Геннадьевич

Оправдание детства: от нравов к праву

Редактор Л.И. Кузнецова

Печатается по постановлению
редакционно-издательского совета университета

Подписано в печать 24.04.02. Формат 60 × 84/16. Бумага писчая № 1.
Печать плоская. Усл. печ. л. 12, 4. Уч.-изд. л. 13, 2. Тираж 500 экз. Заказ № 473
Издательство Российского государственного профессионально-педагогического
университета. Екатеринбург, ул. Машиностроителей, 11.
Ризограф РГППУ. Екатеринбург, ул. Машиностроителей, 11.
